Google

This is a digital copy of a book that was preserved for generations on library shelves before it was carefully scanned by Google as part of a project to make the world's books discoverable online.

It has survived long enough for the copyright to expire and the book to enter the public domain. A public domain book is one that was never subject to copyright or whose legal copyright term has expired. Whether a book is in the public domain may vary country to country. Public domain books are our gateways to the past, representing a wealth of history, culture and knowledge that's often difficult to discover.

Marks, notations and other marginalia present in the original volume will appear in this file - a reminder of this book's long journey from the publisher to a library and finally to you.

Usage guidelines

Google is proud to partner with libraries to digitize public domain materials and make them widely accessible. Public domain books belong to the public and we are merely their custodians. Nevertheless, this work is expensive, so in order to keep providing this resource, we have taken steps to prevent abuse by commercial parties, including placing technical restrictions on automated querying.

We also ask that you:

+ *Make non-commercial use of the files* We designed Google Book Search for use by individuals, and we request that you use these files for personal, non-commercial purposes.

+ *Refrain from automated querying* Do not send automated queries of any sort to Google's system: If you are conducting research on machine translation, optical character recognition or other areas where access to a large amount of text is helpful, please contact us. We encourage the use of public domain materials for these purposes and may be able to help.

+ *Maintain attribution* The Google "watermark" you see on each file is essential for informing people about this project and helping them find additional materials through Google Book Search. Please do not remove it.

+ *Keep it legal* Whatever your use, remember that you are responsible for ensuring that what you are doing is legal. Do not assume that just because we believe a book is in the public domain for users in the United States, that the work is also in the public domain for users in other countries. Whether a book is still in copyright varies from country to country, and we can't offer guidance on whether any specific use of any specific book is allowed. Please do not assume that a book's appearance in Google Book Search means it can be used in any manner anywhere in the world. Copyright infringement liability can be quite severe.

About Google Book Search

Google's mission is to organize the world's information and to make it universally accessible and useful. Google Book Search helps readers discover the world's books while helping authors and publishers reach new audiences. You can search through the full text of this book on the web at http://books.google.com/

A propos de ce livre

Ceci est une copie numérique d'un ouvrage conservé depuis des générations dans les rayonnages d'une bibliothèque avant d'être numérisé avec précaution par Google dans le cadre d'un projet visant à permettre aux internautes de découvrir l'ensemble du patrimoine littéraire mondial en ligne.

Ce livre étant relativement ancien, il n'est plus protégé par la loi sur les droits d'auteur et appartient à présent au domaine public. L'expression "appartenir au domaine public" signifie que le livre en question n'a jamais été soumis aux droits d'auteur ou que ses droits légaux sont arrivés à expiration. Les conditions requises pour qu'un livre tombe dans le domaine public peuvent varier d'un pays à l'autre. Les livres libres de droit sont autant de liens avec le passé. Ils sont les témoins de la richesse de notre histoire, de notre patrimoine culturel et de la connaissance humaine et sont trop souvent difficilement accessibles au public.

Les notes de bas de page et autres annotations en marge du texte présentes dans le volume original sont reprises dans ce fichier, comme un souvenir du long chemin parcouru par l'ouvrage depuis la maison d'édition en passant par la bibliothèque pour finalement se retrouver entre vos mains.

Consignes d'utilisation

Google est fier de travailler en partenariat avec des bibliothèques à la numérisation des ouvrages appartenant au domaine public et de les rendre ainsi accessibles à tous. Ces livres sont en effet la propriété de tous et de toutes et nous sommes tout simplement les gardiens de ce patrimoine. Il s'agit toutefois d'un projet coûteux. Par conséquent et en vue de poursuivre la diffusion de ces ressources inépuisables, nous avons pris les dispositions nécessaires afin de prévenir les éventuels abus auxquels pourraient se livrer des sites marchands tiers, notamment en instaurant des contraintes techniques relatives aux requêtes automatisées.

Nous vous demandons également de:

+ *Ne pas utiliser les fichiers à des fins commerciales* Nous avons conçu le programme Google Recherche de Livres à l'usage des particuliers. Nous vous demandons donc d'utiliser uniquement ces fichiers à des fins personnelles. Ils ne sauraient en effet être employés dans un quelconque but commercial.
+ *Ne pas procéder à des requêtes automatisées* N'envoyez aucune requête automatisée quelle qu'elle soit au système Google. Si vous effectuez des recherches concernant les logiciels de traduction, la reconnaissance optique de caractères ou tout autre domaine nécessitant de disposer d'importantes quantités de texte, n'hésitez pas à nous contacter. Nous encourageons pour la réalisation de ce type de travaux l'utilisation des ouvrages et documents appartenant au domaine public et serions heureux de vous être utile.
+ *Ne pas supprimer l'attribution* Le filigrane Google contenu dans chaque fichier est indispensable pour informer les internautes de notre projet et leur permettre d'accéder à davantage de documents par l'intermédiaire du Programme Google Recherche de Livres. Ne le supprimez en aucun cas.
+ *Rester dans la légalité* Quelle que soit l'utilisation que vous comptez faire des fichiers, n'oubliez pas qu'il est de votre responsabilité de veiller à respecter la loi. Si un ouvrage appartient au domaine public américain, n'en déduisez pas pour autant qu'il en va de même dans les autres pays. La durée légale des droits d'auteur d'un livre varie d'un pays à l'autre. Nous ne sommes donc pas en mesure de répertorier les ouvrages dont l'utilisation est autorisée et ceux dont elle ne l'est pas. Ne croyez pas que le simple fait d'afficher un livre sur Google Recherche de Livres signifie que celui-ci peut être utilisé de quelque façon que ce soit dans le monde entier. La condamnation à laquelle vous vous exposeriez en cas de violation des droits d'auteur peut être sévère.

À propos du service Google Recherche de Livres

En favorisant la recherche et l'accès à un nombre croissant de livres disponibles dans de nombreuses langues, dont le français, Google souhaite contribuer à promouvoir la diversité culturelle grâce à Google Recherche de Livres. En effet, le Programme Google Recherche de Livres permet aux internautes de découvrir le patrimoine littéraire mondial, tout en aidant les auteurs et les éditeurs à élargir leur public. Vous pouvez effectuer des recherches en ligne dans le texte intégral de cet ouvrage à l'adresse `http://books.google.com`

3 3433 06823220 0

ÉTUDE SUR LE CÉNOBITISME PAKHOMIEN

PENDANT

LE IVe SIÈCLE ET LA PREMIÈRE MOITIÉ DU Ve

DISSERTATION

PRÉSENTÉE

A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE DE L'UNIVERSITÉ DE LOUVAIN

POUR

L'OBTENTION DU GRADE DE DOCTEUR

PAR

Paulin LADEUZE

LICENCIÉ EN THÉOLOGIE

LOUVAIN
TYP. J. VAN LINTHOUT
Imprimeur de l'Université

PARIS
A. FONTEMOING, ÉDITEUR
4, rue Le Goff, 4

1898

ÉTUDE SUR LE CÉNOBITISME PAKHOMIEN

PENDANT LE IVe SIÈCLE ET LA PREMIÈRE MOITIÉ DU Ve

Pakhôme et ceux qui suivirent et développèrent sa règle aux IVe et Ve siècles, que nous allons arrêter nos regards. Ils les attirent, en effet, à plus d'un titre. Avec eux, est née la vie cénobitique et sont apparus les premiers monastères au sens actuel du mot. D'autre part, de nombreux manuscrits ont été récemment tirés des poussières qui les recouvraient, et ont fait revivre sous nos yeux les premiers cénobites. Plus d'un, enfin, s'est prévalu de ces nouveaux documents, pour tenter d'enlever aux moines pakhômiens l'auréole dont la tradition ornait leurs têtes.

Les documents relatifs à Pakhôme et à ses premiers disciples suscitent de nombreuses questions. Nous ne nous proposons pas de les examiner toutes. C'est l'histoire du *cénobitisme pakhômien*, que nous voudrions retracer. Pour retrouver tous les faits qui constituèrent la vie de ces moines, pour juger, en particulier, de tous les récits merveilleux que comportent leurs biographies et des idées dogmatiques qui y sont exposées, une étude générale approfondie de la littérature monastique de cette époque serait nécessaire. Les mêmes difficultés d'interprétation n'existent pas pour ce qui regarde les *institutions* cénobitiques elles-mêmes. Nous étudierons ces institutions, depuis leur origine jusqu'au concile de Chalcédoine, époque de la mort de Schenoudi, le dernier moine pakhômien sur lequel nous soyons explicitement renseignés. — Comment Pakhôme fut-il amené à fonder les premiers monastères, et faut-il rattacher son œuvre à des institutions antérieures ; quels développements prit celle-ci, du vivant du saint et sous ses successeurs ; quel rôle Schenoudi, qui embrassa la règle de Pakhôme, joua-t-il dans l'évolution du cénobitisme ; autant de questions que nous essaierons de résoudre, pour faire connaître l'*histoire externe* du monachisme pakhômien. Nous établirons en même temps la chronologie de celle-ci, afin de la faire entrer dans le cadre général de l'histoire. — Passant alors à l'*histoire interne* du cénobitisme à cette époque, nous rechercherons l'organisation intérieure des monastères et les règles qui y étaient suivies. — Avant d'en arriver à la description de cette double histoire, un travail préalable s'imposera à nous, l'examen des documents qui nous la font connaître, des rapports qui existent entre eux, de leur nature et de leur valeur. Cet examen sera nécessairement assez long, parce que,

à notre avis, il n'a jamais été fait d'une manière satisfaisante, et qu'il doit reposer, presque exclusivement, sur l'étude attentive et minutieuse des textes. Vu l'importance qu'il revêt pour toutes les questions relatives au cénobitisme pakhômien, on nous permettra de nous y arrêter. — Nous terminerons notre dissertation par la critique des attaques, auxquelles, depuis la publication des documents égyptiens dont nous avons parlé, la moralité des moines de la Thébaïde a été exposée. Si nous ne pouvons pas retracer tout le tableau de la vie réelle menée par nos cénobites, nous en examinerons, du moins, un point particulier et nous verrons s'il est définitivement acquis à l'histoire que ces moines furent indignes de leur réputation de chasteté.

Lenain de Tillemont, dans ses *Mémoires pour servir à l'histoire ecclésiastique des six premiers siècles*, a consacré plusieurs chapitres à Pakhôme et à ses successeurs. Hélyot (1), Bulteau (2), et bien d'autres (3), en écrivant l'histoire des ordres religieux en général, ont eu, depuis longtemps, l'occasion de parler des cénobites égyptiens du IVe et du Ve siècle. Mais, outre que ces anciens auteurs n'ont pas prêté à nos moines une attention spéciale, ils n'avaient à leur disposition que les sources grecques et latines relatives à Pakhôme, et ne connaissaient même pas l'existence de Schenoudi. — M. Amélineau, professeur à l'école des Hautes Études de Paris, a particulièrement contribué à jeter la lumière sur notre question, en publiant ses *Monuments pour servir à l'histoire de l'Egypte chrétienne aux IVe et Ve siècles*, dans le tome XVII des *Annales du musée Guimet* et le tome IV (1er et 2d fasc.) des *Mémoires publiés par les membres de la mission archéologique française au Caire*. Dans ses introductions à ces publications, il a soumis lui-même à un examen critique, les diverses questions qu'elles soulevaient. D'autre part, le professeur de Paris a mis en œuvre les documents qu'il avait édités, dans son *Etude historique sur s. Pachôme et le cénobitisme primitif dans la Haute-Egypte* et dans

(1) *Histoire des ordres monastiques*, etc., Paris, 1714.
(2) *Essai de l'histoire monastique d'Orient*, Paris, 1680.
(3) Cités par P. De Smedt, *Introductio gener. ad histor. ecclesiast.*, Gand, 1876, pp. 348 s. et 354, n. 1 et Heimbucher, *Die Orden und Congregat. der kathol. Kirche*, Paderborn, 1896-1897, I, p. 23 s..

sa *Vie de Schenoudi.* — En 1883, M. Revillout s'est occupé de ce dernier moine dans un remarquable article de la *Revue de l'Histoire des religions.* — Enfin, l'étude du cénobitisme pakhômien a été reprise par M. Grützmacher, en 1896, dans une monographie assez complète intitulée *Pachomius und das älteste Klosterleben* (Fribourg e. B., Mohr). — Tels sont, à notre connaissance, tous les travaux *spéciaux* qui aient été publiés sur la matière que nous devons traiter.

En soumettant à un nouvel examen les sources que ces travaux ont utilisées, nous avons simplement voulu faire œuvre de critique historique. Nous avons donc pris les textes tels qu'ils ont été publiés par MM. Amélineau et Zoega (dans son *Catalogus codicum copticorum)* et nous avons suivi d'ordinaire la traduction donnée par ces auteurs (1). Au besoin, nous avons vérifié nous-même l'exactitude de la version des passages coptes. Pour les documents syriaque et arabes, nous avons recouru, quand la chose nous a paru nécessaire, aux lumières de deux de nos éminents professeurs, Mgr Lamy et M. le chanoine Forget, lesquels se sont ainsi acquis un nouveau titre à notre reconnaissance. Ce nous est également un devoir d'exprimer ici toute notre gratitude à M. le chanoine Hebbelynck. Après nous avoir initié par ses doctes leçons à la connaissance de la langue copte et nous avoir signalé la question que nous avons étudiée, il a encore bien voulu nous aider de ses conseils pendant toute la durée de notre travail.

(1) Nous avons même conservé, pour plus de facilité, les dénominations de dialecte thébain et de dialecte memphitique constamment employées par MM. Amélineau et Grützmacher, quoique nous les sachions répudiées par les grammairiens actuels. — Nous avons aussi conservé l'orthographe des noms propres admise par le professeur de Paris.

Nous n'avons pas à notre disposition de caractères arabes, et nous n'avons pu nous servir qu'assez tard, de caractères coptes. Les publications de M. Amélineau étant à la portée de tout le monde, nous avons cru inutile de donner en appendice le texte copte des passages que nous leur avons empruntés. Pour un bon nombre d'entre eux, ce texte sera, d'ailleurs, publié dans *Le Muséon* (Louvain, Istas, t. 16 s.), dans un article que nous sommes occupé à y écrire sur *Les diverses recensions de la Vie de s. Pakhôme et leur dépendance mutuelle.* Comme le Catalogue de Zoega est plus rare, nous donnerons, à la fin de notre dissertation, le texte copte des trois documents les plus importants qu'il renferme pour l'histoire de Schenoudi.

Des études, comme celles dont nous livrons le résultat au public, rebutent d'abord par leur aridité. Pourtant, on s'y attache et on finit par faire siennes les paroles qu'à l'époque la plus dégradée de la littérature de notre siècle, sous le premier empire, on aime à trouver dans une lettre de Ducis : « Mon cher ami, je lis la *Vie des Pères du désert;* j'habite avec s. Pacôme, le fondateur du monastère de Tabenne. En vérité, c'est un charme que de se transporter sur cette terre des anges! On ne voudrait plus en sortir (1) ».

Louvain, 8 mai 1898.

(1) Ap. MONTALEMBERT, *Les moines d'Occident*, Paris, Lecoffre, 1860, I, 57.

PREMIÈRE PARTIE.

Les sources de l'histoire du cénobitisme pakhômien pendant le IVe et la première moitié du Ve siècle.

La période de l'histoire du monachisme que nous allons étudier, s'ouvre au lendemain du jour où Constantin fit cesser la persécution religieuse, pour se terminer au temps du concile de Chalcédoine. Tandis que l'Église sé montrait partout pleine de vigueur et brillante de jeunesse, l'Égypte, depuis les déserts de Scété et de Nitrie jusqu'aux bords de la Mer Rouge et dans les profondeurs de la Thébaïde, devenait la terre classique de l'ascétisme.

Parmi les moines que nous y rencontrons à cette époque, Pakhôme attire spécialement l'attention. Enrôlé pour les guerres de Constantin, il embrasse la religion des chrétiens dont il a admiré la charité, se fait anachorète et devient bientôt le fondateur du cénobitisme. Grâce à lui, dans les environs de l'ancienne Thèbes, depuis Esneh jusqu'à Akhmîm, les rives du Nil voient surgir les enceintes des premiers monastères.

Ses successeurs, Pétronios, Horsiîsi et Théodore (1), développeront son œuvre. Et, quelque temps plus tard, Schenoudi voudra donner à la règle pakhômienne de nouveaux perfectionnements.

Avant de retracer cette période glorieuse de l'histoire du monachisme, il nous faut examiner les documents qui nous la font connaître. Pour éviter l'encombrement, nous ne traiterons, dans cette première partie, que des sources nous renseignant à la fois sur toutes les questions que nous nous sommes proposé de résoudre, laissant de côté pour le

(1) Nous faisons observer dès maintenant, pour l'intelligence de certains détails qui se rencontreront dans cette première partie, que Horsiîsi, le troisième supérieur général des cénobites pakhômiens, abandonna *de fait* la direction de la communauté à Théodore, 5 ans environ après la mort de Pakhôme. Théodore étant mort à son tour, Horsiîsi reprit ses fonctions.

moment celles qui nous instruisent seulement sur un point particulier, les règles cénobitiques par exemple. Aussi bien, ne pourrons-nous établir la valeur de celles-ci, qu'à l'aide de données fournies par les premières. Dans un premier chapitre, nous nous occuperons des sources de l'histoire de Pakhôme et de ses successeurs; dans un second, de celles de l'histoire de Schenoudi.

CHAPITRE I.

LES SOURCES DE L'HISTOIRE DU CÉNOBITISME SOUS PAKHÔME ET SES SUCCESSEURS.

On trouve deux ou trois récits concernant nos moines au ch. III de l'*Historia monachorum* de Rufin (1), dans l'*Histoire lausiaque* de Pallade (cc. VII, XX, XXXVIII-XLII, XLVIII) (2), dans l'*Histoire ecclésiastique* de Sozomène (l. III, c. XIV; l. VI, c. XXVIII), et au IIIe livre des *Vies des Pères* (cc. XXXIV et XXXV). Mais, à part l'exposé que font Sozomène et Pallade d'une prétendue règle de Pakhôme, exposé que nous rencontrerons dans notre seconde partie, les données de ces ouvrages ont fort peu d'importance pour l'étude du cénobitisme, et plusieurs même, nous aurons l'occasion de le voir, sont entachées d'erreur. Nous nous dispenserons dès lors d'entrer ici dans l'examen des questions si difficiles qui ont trait à la valeur et à la composition de ces œuvres (3).

Gennade (*De ill. eccl. script.*, cc. VII-IX) a consacré quelques lignes à Pakhôme, Théodore et Horsiîsi : nous en parlerons data occasione.

Quant aux mentions qu'on trouve de nos saints dans les martyrologes, les ménologes et les synaxares, on peut en lire un bon nombre dans les Bollandistes (4). « Ex quibus (sc. variis vitis horum sanctorum) qui postmodum synaxaria texuerunt, disent ces savants auteurs, sua singuli

(1) Cf. ROSWEYDE, *Vitæ Patrum*, Anvers, 1615, l. II, c. III; PREUSCHEN, *Palladius und Rufinus*, Giessen, 1897, p. 27.
(2) Cf. Migne P. G., t. XXXIV, col. 1020 s.
(3) Cf. PREUSCHEN, l. c.; LUCIUS, *Zeitschr. für Kircheng.*, Band VII, 163 s., 1885 ; AMÉLINEAU, *De Historia Lausiaca*, 1887; GRUTZMACHER, l. c. p 1-4. Pour le III livre des *Vies des Pères*, cf. ROSWEYDE, *l. c.*, p. XXVI s.; SCHOENEMANN, *Bibl. Patrum Latin.*, I, 613 s.
(4) *Acta Sanctorum*, 1680, Maii, t. 3, p. 288 s.

hauserunt elogia, vix tamen absque nævis per nimiam collectorum festinationem admissis, atque ad hoc solum observandis ut intelligatur quanti referat ex ipso fonte haurire intemeratam veritatem per plurium ora calamosque nimis quam facile alterabilem. »

Ce n'est donc que des sources propres à l'histoire de Pakhôme et de ses successeurs que nous devons nous occuper pour le moment. Elles sont de deux sortes : les œuvres écrites par Pakhôme, Théodore et Horsiîsi eux-mêmes, et les écrits où fut consignée leur histoire. Nous commencerons par ceux-ci. Ils comprennent d'abord les diverses recensions de la *Vie* de Pakhôme, et en second lieu une lettre où l'évêque égyptien Ammon qui vivait à la fin du quatrième siècle, expose à Théophile, patriarche d'Alexandrie, les souvenirs qu'il a gardés d'un séjour de trois ans fait jadis dans le monastère de Théodore. Ce premier chapitre se subdivisera ainsi en trois articles.

Article Ier. — Les diverses recensions de la vie de Pakhôme et de ses premiers disciples.

Voici les recensions de la *Vie* de Pakhôme que nous possédons maintenant :

a) *Vita sancti Pachomii, abbatis Tabennensis*, auctore græco incerto, interprete Dionysio Exiguo, abbate Romano (1) (A).

b) *Vita sancti Patris nostri Pachomii*, ex Simeone Metaphraste. Lipomani attribuait cette vie à Métaphraste. Elle fut traduite en latin par Hervet, et c'est cette traduction qui a été insérée dans les *Vies des Saints* de Surius (2) (B). Le texte grec s'en trouve à la bibliothèque nationale de Paris, dans deux manuscrits (cf. *Cat. Cod. Hag. græc. bib. nation. Paris.*, n. 881, 5 et n. 1453, 2).

c) Une autre vie grecque de Pakhôme dont le manuscrit se trouve encore à Paris (cf. ib. n. 881, 4). Le texte n'en a pas été publié jusqu'ici.

d) Βίος τοῦ ἁγίου Παχουμίου. Ce texte grec qui a été conservé dans

(1) Rosweyde, l. c., p. 111 s. Nous ne connaissons pas le texte qui a servi à Denys. Nous croyons bien que celui-ci n'a fait que traduire l'œuvre grecque (« Pachomii vitam, dit-il dans son prologue, sicut in graeco reperta est, fide translatoris exsolvens ») et que par conséquent cette œuvre grecque était différente de celles qui nous sont parvenues. Si Denys avait modifié et abrégé sa source, nos remarques devraient s'appliquer à la version latine elle-même.

(2) *De probatis Sanctorum Vitis*, Colon. Agripp., 1618, t. 3, p. 195 s.

trois manuscrits, l'un de la bibliothêque Laurentienne à Florence, l'autre de la bibliothèque Vaticane, le troisième de la bibliothèque Ambroisienne à Milan, a été publié par les Bollandistes (1) et traduit en latin par Daniel Cordonus (2) (C).

E) Différents fragments thébains d'une vie de Pakhôme (3) (T).

F) Une vie de Pakhôme, incomplète elle aussi, en dialecte memphitique (4) (M).

G) Une vie de Pakhôme en arabe (5) (A^r). M. Amélineau, en publiant ces trois derniers documents, en a donné une traduction.

H) Ἐκ τοῦ βίου τοῦ ἁγίου Παχουμίου. Ce texte se trouve dans les mêmes manuscrits qui ont conservé celui de C. Ce n'est pas une histoire continue, mais une série de récits séparés sur Pakhôme. Les Bollandistes lui ont donné le titre de *Paralipomena de SS. Pachomio et Theodoro* (6) (P).

I) Enfin une version syriaque publiée en 1895 par P. Bedjan (7).

Il y a trop de conformité entre toutes ces recensions d'une même vie pour qu'elles soient étrangères les unes aux autres. — Quelle est leur parenté, et y a-t-il moyen de retrouver l'original d'où sont découlées les autres versions? — Quelle est la valeur historique de cet original et des travaux postérieurs qui l'ont développé? — Telles sont les deux questions que nous avons présentement à résoudre.

§ I. — *De la dépendance mutuelle des diverses recensions de la Vie de Pakhôme et de leur authenticité.*

A) *De la dépendance mutuelle des recensions de la Vie de Pakhôme.*

Exposons d'abord l'état de la controverse sur ce point.

(1) *Acta Sanctorum*, 1680, Maii, t. 3, p. 25* s.
(2) Ib., p. 295.
(3) A D M G (*Annales du Musée Guimet*, Paris, Leroux), XVII, p. 295-334; M M F C (*Mémoires de la Mission archéologique française au Caire*, Paris, Leroux), IV, 2 f., p. 521-608.
(4) A D M G, XVII, p. 1-294.
(5) Ib., p. 337 s.
(6) l. c., p. 51*. Traduction latine, p. 334 s. Pour les vies A, B, C, P, les chiffres indiqueront les n^{os} (*in.* signifiera le commencement, *c.* le milieu, et *f.* la fin du n°). Pour T, M et A', ils désigneront les pages des volumes où M. Amélineau a publié les textes égyptiens. Les pages du t. XVII des A D M G, qui renferment des textes thébains, n'étant pas les mêmes que celles des M M F C qui en contiennent d'autres, nous ne devrons pas, chaque fois qu'il s'agira d'un de ces textes thébains, indiquer l'ouvrage où il a été publié.
(7) *Acta Martyrum et Sanctorum*, Paris, 1895, t. V, p. 121-176.

Les Bollandistes ne connaissaient pas les vies égyptiennes. Ils sont d'avis (1) que C fut écrit par un moine grec, contemporain de Pakhôme. Le même auteur a plus tard ajouté à son œuvre les récits de P. Se servant de ces deux ouvrages, des moines ont rédigé dans la suite les vies A et B, qui, à la différence de toutes les autres recensions, ne contiennent que l'histoire de Pakhôme lui-même et non celle de ses premiers successeurs.

M. Amélineau pense que la vie de Pakhôme, source unique de toutes les autres, a été écrite en dialecte thébain, moins de 20 ans après la mort du saint, entre 360 et 368, ou peut-être même entre 364 et 368, par les *frères interprètes* qui savaient à la fois le copte et le grec, et qui la rédigèrent en quelque sorte sous la dictée de Théodore, le plus fameux disciple de Pakhôme. Ces moines firent vraisemblablement en même temps une recension grecque de leur ouvrage, en tout conforme au copte, à l'usage des religieux qui ne savaient pas cette dernière langue. Mais cette œuvre grecque a complètement disparu. — La vie memphitique qu'il publie, est, au jugement de M. Amélineau, une traduction et une abréviation déjà tendancieuse de la recension thébaine. Traduction et abréviation durent être faites dans la 1re moitié du Ve siècle. — Au XIIIe ou au XIVe siècle, d'après le même auteur, a été faite, dans la Haute-Egypte et directement sur le thébain, la version arabe. — Dans l'entretemps, différents auteurs grecs firent, chacun à leur manière, une analyse de la vie écrite en grec par les moines interprètes de Pebôou (ou peut-être de la rédaction thébaine elle-même). C'est ainsi que parurent A et C. Quant à P c'est l'œuvre d'un copiste, qui, ayant trouvé une autre narration des mêmes faits ou la narration d'autres faits, l'a placée à côté de celle qu'il avait copiée d'abord (vie C). — En résumé, d'après M. Amélineau, la recension thébaine est l'original d'où sont découlées, indépendamment l'une de l'autre et à diverses époques, les autres recensions. C'est Ar qui se rapproche de plus près de cet original.

M. Grützmacher aboutit aux mêmes conclusions que M. Amélineau (2). La première codification de la tradition sur Pakhôme et ses disciples fut écrite en thébain. Sur le thébain, fut faite la version memphitique déjà tendancieuse, et plus tard, vers le XIIIe siècle, la version arabe qui, de

(1) l. c. p. 287 s.
(2) Sauf quelques différences de détail.

toutes les versions, s'en est tenue le plus fidèlement à la rédaction primitive (1). De là aussi sont dérivées les vies grecques C et P, mais elles ont, bien plus que M et A^r, corrompu la tradition originale. M. Achelis (*Theol. Litteraturz.* 1896, col. 241) a trouvé que le chapitre où le professeur allemand expose ses vues, n'est pas concluant.

Voilà où en est la question. Après une étude sérieuse des documents, car nous n'avons ici comme moyen d'information que l'examen et la comparaison des textes, nous nous sommes convaincus que MM. Amélineau et Grützmacher n'ont point saisi la vraie filiation des sources de l'histoire de Pakhôme.

Voulant découvrir quelle est parmi ces sources l'originale, nous montrerons d'abord qu'entre les vies grecques, l'antériorité revient à C + P. — Nous nous demanderons ensuite si c'est la vie C ou bien une recension égyptienne qui est la rédaction primitive. — Un troisième point sera consacré aux rapports des documents coptes et arabe entre eux. — Enfin, nous devrons dire ce que nous pensons de la composition de P et de la version syriaque.

I. *Les Vies A et B, et la Vie inédite de Paris.*

1° *A dépend de B et n'en est guère qu'un extrait.*

1. *Ces deux vies ne sont pas indépendantes.* Voici trois preuves à l'appui de cette proposition. 1) Pour une si longue période de temps que la vie de Pakhôme, nos deux biographies sont absolument d'accord quant aux faits. Tous ce qui est dans A, se trouve dans B (2), mais B renferme un

(1) Cette théorie est acceptée de confiance par M. R. Basset, *Les Apocryphes éthiopiens*, fasc. VIII, p. 2, Paris, 1896, et par M. O. Zöckler, *Askese und Mönchtum*, Francfurt a. M., 1897, p. 193.

(2) Il n'y a qu'une seule exception. B ne rapporte pas les règles qui, d'après A 21-22, eussent été remises par l'ange à Pakhôme, gravées sur une tablette. Mais, comme l'ont déjà fait remarquer les Bollandistes (l. c. p. 302), A peut très bien avoir emprunté à l'*Histoire Lausiaque*, ch. XXXVIII, l'exposé de ces règles qui ne se trouve ni dans B, ni dans C, ni dans les vies coptes. Il y a même dans le texte de A un certain indice d'une ajoute faite postérieurement. C'est au n. 12 que le saint entend d'abord une voix céleste, puis voit un ange qui lui remet la tablette (on pourrait déjà se demander ici pourquoi l'ange n'apparut pas dès le principe, et soupçonner que la mention de cet ange est déjà une ajoute faite à celle de la voix céleste *qu'on retrouve seule dans C, T et M.* Mais enfin jusqu'ici A est parallèle à B). Or, A 21, un ange apparaît de nouveau à Pakhôme et lui dit : *Voluntas Domini est ut congreges multitudinem monachorum et juxta regulam quae tibi ostensa est, instituas.* Et alors, le récit

certain nombre d'évènements que A ne mentionne pas. 2) L'ordre dans lequel les faits sont rapportés est parfaitement identique (1), et cela souvent dans un enchaînement de récits entre lesquels il n'y a aucun lien chronologique. Ainsi, par exemple, nous lisons dans A 17-18, B 17-20 un certain nombre de tentations auxquelles Pakhôme fut soumis. Rien n'indique qu'elles se soient succédées dans le temps comme elles se suivent dans nos textes. Et pourtant chacune d'elles occupe dans la série exactement la même place dans les deux vies. Même remarque pour l'exposé de diverses guérisons opérées par Pakhôme A 33-37, B 35-39. 3) Enfin, l'accord entre les deux recensions se constate fréquemment jusque dans les expressions. Cf. A 3, B 5 — A 4, B 6 — A 6, B 8 — A 10, B 11 — — A 23, B 22 — A 40, B 64 etc. (2).

Or, nul ne pensera que deux auteurs parfaitement étrangers l'un

s'interrompant, on lit : *Acceperat enim dudum tabulam in qua erant haec annotata.* Suit le contenu de la tablette, qu'on aurait plutôt attendu au n. 12. Cette sorte d'incohérence dans l'exposé semble manifester la retouche d'une main plus récente. — M. Grützmacher pense (l. c. p. 8) qu'il faut plutôt faire dériver ce passage de la source copte originale. Il est à noter que ni C, ni T, ni M ne portent la remise de cette tablette, alors pourtant qu'ils exposent les faits au milieu desquels elle eût eu lieu. (Seul A' 366 la renferme. Encore la place-t-il à une autre époque. Nous l'établirons bientôt, ce ne peut pas être à une recension de la *Vie* de Pakhôme qu'A' a emprunté cette narration qui est en plus d'un point en contradiction avec les données de cette *Vie*). Ainsi à l'époque où A fut écrit, les monuments coptes eux-mêmes n'avaient pas ce récit. Plus loin (24 *in.*) A a dû corriger, conformément à l'ajoute qu'il a faite, un texte qui se lit le même dans toutes les autres recensions. *Describit itaque eis,* dit B 22 *f.* (cf. C 17 *f.*, M 31 *f.*, A' 370 *f.*), *tanquam regulas, quasdam formas et utiles animae traditiones, vile indumentum, victum moderatum, decoramque in somno quietem.* A a changé le commencement de cette phrase : *Regulas igitur eis quas acceperat tradidit, scilicet ut haberent moderatum cibum, vilissimum vestitum, somnum etiam competentem.* Nous le verrons dans notre seconde partie, la remise d'une règle à Pakhôme par un ange est une invention légendaire postérieure.

(1) On peut s'en convaincre par le petit tableau qui suit :

A I-XXXVII = B I-XL
B XL-LVIII ne se trouvent pas dans A
A XXXVIII-XLVI = B LIX-LXXII
B LXXIII-LXXVIII ne se trouvent pas dans A
A XLVII-LI = B LXXIX- LXXXIV
B LXXXV-LXXXVI ne se trouvent pas dans A
A LII-LIV = B LXXXVII-LXXXIX
B XC ne se trouve pas dans A.

A l'intérieur des petites sections ici indiquées, la succession des faits est absolument la même de part et d'autre. Les passages de B qu'on ne lit pas dans A, ne sont pas de plus amples développements de choses communes aux deux vies; ils contiennent d'autres faits qui sont d'ailleurs de différentes espèces.

(2) Nous ne pouvons songer à citer ici tous ces passages. Qu'on veuille bien les lire dans les vies elles-mêmes.

à l'autre aient pu, par un simple hasard, dans un grand ensemble de faits accomplis durant une longue période de temps, choisir

Voici quelques exemples :

A 4.

Eodem tempore, Constantino post persecutionem in imperio perdurante, et contra tyrannum Maxentium gerente praelium, praecepta regalia cucurrerunt ut lectissimi quique juvenum ad tirocinii militiam ubique tenerentur; inter quos et Pachomius annos natus viginti detentus est, *ut ipse postea retulit*. Cumque navi fuisset inter alios ad peregrina transvectus, ad civitatem quamdam vespera urgente delati sunt. Cives ergo loci illius videntes tirones arctius custodiri, et quid illis accidisset edocti, pietate moti sunt et juxta mandatum Christi solatia in maximo moerore positis et necessaria corporis attulerunt. Tunc Pachomius, animadvertens, quod ab eis factum est, et nimis admirans, ab his qui simul aderant inquirit qui sint viri isti, sic erga misericordiam atque humilitatem prompti ac faciles : audivitque christianos esse qui circa omnes, et maxime peregrinantes, impenderent prona liberalitatis officia. Sciscitabatur autem quid ipsa sibi velit appellatio nominis christiani: dictumque est ei et homines esse pios, et verae cultores religionis, credentes in nomine Jesu Christi filii Dei vivi unigeniti, cunctisque pro viribus benefacientes, et sperantes a Deo retributionem bonorum operum in futura vita percipere. Haec audiens, Pachomius corde compunctus est : et illustratus divino lumine, christianorum miratus est fidem : atque divini timoris igne succensus, paululum praesentium conspectibus sese subtraxit et ad coelum manus elevans, ait: « Omnipotens Deus, qui fecisti coelum et terram, si respiciens respexeris ad precem meam, et sancti tui nominis mihi veram contuleris perfectamque regulam, atque ab hac me compede moeroris exemeris, servitio tuo me tradam cunctis diebus vitae meae, et spreto saeculo, jugiter tibi adhaerebo ». Quae cum orasset, ad suos reversus est comites : et die sequenti de civitate illa profecti sunt.

B 6-7 *in*.

Cum autem post persecutionem magnus imperasset Constantinus et adversus tyrannum bellum gereret, jussi sunt in aliquibus provinciis plurimi juvenes referri in numerum tyronum, inter quos fuit etiam ipse Pachomius, qui, *ut ipse affirmavit*, agebat annum vicesimum. Omnibus ergo uno animo navigantibus cum iis qui ipsos assumpserant militibus, appulerunt in quoddam oppidum Thebarum. Vespere autem. cum cives vidissent eos in satis tuta esse custodia et de eis audivissent viri Christiani et misericordes, attulerunt eis omnia quae erant ad usum necessaria et valde eis magnum praebuere solatium, cum essent in maxima afflictione. Ego vero cum vidissem, inquit, quod ab eis factum fuerat, et hoc valde essem miratus, didici ab eis qui una mecum erant, Christianos erga omnes quidem, praecipue autem erga hospites. esse benignos et misericordes. Rogante me autem, inquit, quidnam esset appellatio Christianorum, dicebant : « Sunt homines pii et Deum colentes, credentes in nomen unigeniti filii Dei sui Jesu Christi, et omnibus benefacientes; sperant ab eo mercedem remunerationis ». Ipsis autem haec ei dicentibus, mente illuminatus et fidem Christianorum admiratus, et metu Dei corde inflammatus et spiritu exultans, cum parum secessisset et apud se fuisset, manus suas in coelum extendit et dixit : « Domine Deus, qui fecisti coelum et terram, si respiciens respexeris humilitatem meam et mihi tuae divinitatis dederis cognitionem et me liberaveris ex hac afflictione, tibi serviam omnes dies vitae meae et convenienter tuis praeceptis vitam instituam ».

VII. — Cum ergo esset precatus et sic Deo esset pollicitus, uno die postea egressus e custodia cum iis qui cum ipso erant et navem ingressus, navigavit ex illo oppido. Interea autem dum in aliena regione versaretur, si

précisément les mêmes points pour les insérer dans leurs récits, les disposer d'après la même ordonnance, quoique souvent celle-ci dépende

Cumque diversa loca navigio circuirent, si quando Pachomium voluptas corporis et mundana titillasset illecebra, nimis aversabatur, sponsionis suae memor qua se Domino serviturum esse devoverat. Nam divina gratia suffragante, jam ab annis puerilibus, amator extiterat castitatis.

quando eum carnis voluptates, aut rerum aliquarum mundanarum vexarent cupiditates, valde aversabatur, precum memor, per quas mente illuminatus Christum fuit professus et ejus qui in ipsum extitit divinae gratiae adventus. Valde autem amabat castitatem vel ab ineunte aetate.

A 6-7 *in.*

Audivit autem quemdam anachoretam, cui nomen erat Palaemon, intra eremi secreta Domino servientem : ad quem confestim, cum eo cupiens habitare, perrexit et pulsans ostium cellulae ejus, precabatur ingressum. Cui senex *aliquantulum patefaciens ostium,* dixit : « Quid vis? aut quem quaeris? » Erat enim severo adspectu, propter quod multo tempore solitarius vitam rigidae conversationis exegerat. Respondens autem Pachomius, ait : « Deus me misit ad te, ut monachus fiam ». Cui senior : « Non potes hic, inquit, monachus fieri; non enim parva res agitur, si veri monachi conversatio casta pensetur : nam plures huc dudum venientes, affecti taedio, perseverantiae non tenuere virtutem ». Et Pachomius : « Non sunt, inquit, aequales omnium mores; idcirco precor ut me digneris excipere, et processu temporis tam voluntatem meam quam possibilitatem plenius approbabis ». Et senior ait : « Jam tibi praefatus sum quod hic fieri monachus nullo modo possis. Perge magis ad aliud monasterium et cum tantisper ibidem continentiae operam dederis, tunc ad me regredere teque sine mora suscipiam. Verumtamen, adverte quod dico. Ego hic, fili, satis frugaliter vivo. Nam nimis ardua et durissima conversatione me castigo, nullius rei ciborum utens, nisi tantum panis et salis. Oleo autem et vino in totum prorsus abstineo. Vigilo dimidium noctis : quod spatium vel in oratione solemni vel in meditatione divinae lectionis insumo : interdum quoque totam noctem duco pervigilem. » Haec autem audiens Pachomius expavit, *ut solent pueri magistro-*

B 8.

Cum autem ei fuisset indicatus anachoreta quidam, nomine Palamon, qui seorsum habitabat, accessit ad eum, volens esse cum eo. Cumque pervenisset usque ad ejus cellam, quae erat propinqua solitudini, coepit pulsare ostium. Is autem, *ostio aperto,* dixit ei : « Quid vis? et quem quaeris? » Eo enim quod solus exerceretur, erat senex austerior. Respondens autem ei, dixit Pachomius : « Deus me misit ad te ut me facias monachum ». Dicit ei senex : « Non potes fieri monachus. Non est enim parva res monachi officium. Quocirca cum huc multi venissent, ii claudicarunt neque sustinuerunt ». Dicit ei Pachomius : « Non sunt omnium hominum similes sententiae. Suscipe me et tempus te reddet certiorem ». Dixit vero ei senex : « Dixi te non posse. Vade in aliquem alium locum et te exerce aliquanto tempore. Deinde sic accedes, et ego te accipiam. Etenim ego hic dego, me duriter exercens, nec Dei gratia aliquo alio vescor, nisi pane et sale. Ab oleo autem et vino omnino abstineo. Et dimidium noctis vigilans, perago preces et meditationem Dei eloquiorum, et nonnunquam etiam totam noctem ». Haec cum audisset Pachomius et propter verborum gravitatem *eum esset reveritus, non secus atque magistrum novus discipulus,* majore fuit promptitudine et alacritate animi divina gratia confirmatus. Cumque proposuisset animo omnem laborem ferre fortiter, ei dixit : « Credo fore ut Deus mihi vires praebeat et tolerantiam, ut dignus habear qui per sanctas tuas preces hic initier ». Tunc cum perspicaci oculo animadvertisset sanctus

uniquement de leur libre volonté, et enfin les raconter dans les mêmes termes (1). Du triple accord que nous avons signalé, nous avons donc le droit de conclure que les vies A et B sont apparentées.

2. *On ne saurait rendre compte de la parenté de ces deux documents en disant que tous deux dérivent directement d'une source commune.*

1) Sans doute, tous les faits qu'on lit dans A et B, se retrouvent dans d'autres sources. Mais ils y sont souvent placés dans un autre ordre. Dès lors, si A et B avaient utilisé indépendamment un même document, comment expliquerait-on qu'ils auraient disposé dans la même suite des récits qu'ils y eussent rencontrés séparés et qui d'ordinaire ne se rattachent pas les uns aux autres? Ainsi, la suite des faits

rum vereri praesentiam : sed gratia Domini roboratus, omnem hunc laborem tolerare proposuit, senique respondit : « Credo in Domino Jesu Christo, qui mihi fortitudinem patientiamque praestabit, ut dignus efficiar, tuis adjutus precibus, in sancta conversatione per omnia vitae meae curricula permanere ».

VII. Tunc sanctus Palaemon spiritualibus oculis intuens Pachomii fidem, tandem patefecit aditum; eumque suscipiens, habitu monachi consecravit. Morabantur ergo simul, abstinentiae atque precibus operam dantes. Texebant quoque cilicia et laborabant manibus suis, *juxta beatum Apostolum,* non solum pro sua refectione vel requie, sed ut haberent unde tribuerent necessitatem patientibus.

Palamon certam de salute fidem et promptitudinem animi Pachomii, aperto ostio, eum introduxit indutum vestitu monachorum : et deinceps ambo simul degebant, se exercentes et vacantes orationibus. Eorum autem opus erat nere pilos et saccos contexere. Operantes vero laborabant *ex sententia Apostoli,* non ut se recrearent ac reficerent, nec ut pecunias colligerent, sed ut pauperes alerent.

Comparez encore A 40, B 64. Voici comment des deux côtés le récit se termine :

A.

Haec autem retulimus duabus ex causis, primum volentes ostendere beatum senem nimium fuisse perspicacissimum gratiamque possedisse propheticam ac longe posita intellectualibus oculis praevidisse, deinde ut tales semper imitantes, malorum consortia sollicite servaremus. Et de his quidem nobis hactenus dicta sufficiant.

B.

Ego autem haec narravi, duo simul volens ostendere, et quod erat vir vi perspiciendi praeditus et habebat donum prophetiae et quaecumque procul fiebant praevidebat purissimo mentis oculo et quod oportet nos semper imitari ea quae sunt bona et honesta et procul abesse a noxiis. Et haec quidem hactenus.

Ces trois exemples suffisent à montrer que l'accord existe jusque dans les propositions les plus insignifiantes et qui ne relèvent que de l'invention de l'auteur, sans être dictées par l'objet.

(1) Cf. Ernst Bernheim, *Lehrbuch der historischen Methode*, Leipzig, 1889, p. 276-280.

dans A 38-42 est la même que dans B 59-66. Elle est au contraire différente et dans C et dans A^r, qui ont les mêmes récits.

2) Comment expliquerait-on encore que A n'aurait pris dans ses sources aucun des faits omis par B, alors que bien de ces faits regardent Pakhôme dont A décrit la vie et ne manquent pas d'intérêt, et de même que B aurait jugé digne d'être rapporté tout ce que A considérait comme tel? Deux auteurs éclectiques (1) placés devant un nombre considérable d'événements ne feront jamais, semble-t-il, le même choix, s'il n'y a entre eux quelque entente.

3) Enfin, il arrive souvent que A et B s'écartent exactement de la même façon, pour la forme et pour les détails, des récits des autres sources. Si leurs auteurs avaient travaillé indépendamment sur un même document, ils s'en seraient parfois éloignés l'un d'une manière, l'autre d'une autre. *Ex.* :

A 3, B 5, C 2, M 2-5, A^r 340-42. A et B omettent de même un 3me fait qui se lit dans M et A^r; relient de même deux récits qui se trouvent séparés dans ces vies; présentent de la même façon les détails de ces deux faits, en s'écartant de toutes les autres recensions; omettent de même une réflexion morale de Pakhôme sur les évènements en question donnée par C, M et A^r; et enfin ajoutent de même une notice sur l'éducation de Pakhôme, qui ne se lit pas ailleurs.

A 4, B 6-7. Des deux côtés, il est noté que les détails de la narration ont été donnés par Pakhôme lui-même. Cette indication ne se trouve nulle part ailleurs. Des deux côtés aussi, les tentations que Pakhôme eut à subir lors de son enrôlement, ne sont pas offertes, ainsi que dans les autres sources, comme provenant de ses compagnons de voyage.

A 6, B 8, C 4, M 11, A^r 346. Tandis que dans M et A^r Palamon répond de sa fenêtre, et dans C ἄνωθεν, dans A et B, il le fait en entrouvrant sa porte. De plus, le colloque entre Pakhôme et Palamon est identique dans A et dans B, différent dans les autres biographies.

Voyez encore A 12, B 12, C 7, M 25, A^r 358; A 31 *f.*, B 33 *f.*, C 26 *f.*, M 55-56, A^r 406; A 40, B 64, A^r 608, P 13; A 19, B 20, C 14 (ce passage ne se lit pas dans les vies égyptiennes) etc.

Notez spécialement que dans un grand nombre de cas, A met entre ses différents récits le même lien qu'on trouve dans B et non dans les autres recensions.

(1) Nos deux auteurs le sont bien. Cf. A 2, 54; B 11, 90.

En voilà assez, pensons-nous, pour établir que la parenté de A et de B n'est pas en ligne collatérale. Elle doit donc être en ligne directe. Ou bien A a puisé dans B, ou bien B a puisé dans A. Nous soutenons que

3. *C'est A qui s'est servi de B.*

Les Bollandistes (l. c.) ne semblent pas admettre ce point. « Priora duo opera (C et P) passim in manibus monachorum fuerunt : quorum aliqui solius S. Pachomii historiam ex eis in unum unius historiæ contextum collegerunt non uno modo ». Ils n'en disent pas plus sur cette question.

Voici nos arguments : 1) D'abord B est beaucoup plus complet que A. Dès lors, a priori, il est vraisemblable qu'il n'a pas utilisé A (1). B a certainement consulté des documents plus riches que A pour y trouver les faits que A ignore. Pourquoi donc se serait-il fait dépendant de cette dernière vie, au point de la copier presque mot à mot dans les passages qu'elle offrait de communs avec les autres? Si l'auteur de B avait eu A entre les mains, puisque sans aucun doute il se serait servi d'autres sources pour parfaire A, il eût dû parfaire aussi d'après ces autres sources, les récits qu'il rencontrait en même temps dans A. Et dès lors cet accord dans les termes et les menus détails entre A et B n'eût plus existé. — Si au contraire A a fait un extrait de B, on comprend qu'il en ait gardé les expressions et l'ordonnance. Cette présomption doit toutefois se confirmer par d'autres arguments.

2) Si B s'était servi de A, comme B rapporte bon nombre de faits passés sous silence par A, il faudrait dire qu'il a voulu compléter cet ouvrage. Cela ne répond pas bien au témoignage de son auteur qui, plusieurs fois, s'offre comme un abréviateur, comme un homme qui ne veut raconter qu'un certain nombre des évènements qu'il pourrait dire. Cf. B 12, 90.

3) Si nous en venons à l'examen même des textes, nous aboutirons à la même conclusion.

a) A 22 donne tout au long la règle qu'un ange aurait remise à Pakhôme. B la passe sous silence. Si B eût été rédigé d'après A, eût-il omis une pièce si importante pour l'histoire de son héros? B paraît, en effet, s'occuper tout autant que A des institutions cénobitiques (Cf. v. g. B 43 qui manque dans A). Rappelons ici que par l'examen du texte même de A 21 on constate que l'exposé de la règle de Pakhôme en cet endroit

(1) Cf. Bernheim, l. c., p. 285.

est une ajoute et manifeste par conséquent la postériorité de A vis-à-vis de B.

b) Souvent A donne l'explication de termes que B n'explique point. Cf. A 14. *Lebiton autem linea vestis erat, instar colobii etc.* 29. *Undecimo die mensis Tibi, id est octavo Idus Januarii.* Si B avait trouvé ces explications dans sa source, pourquoi les eût-il omises, puisqu'il est destiné lui aussi à des grecs? A se manifeste par là comme un document plus récent.

c) Comparez B 28-29 et A 28. Les deux textes sont absolument parallèles, jusque dans les détails. Une seule différence : A a de plus que B une remarque deux fois répétée sur l'identité de la règle des hommes et des femmes : *Exceptis enim melotis quas foeminae non habent, omnis institutionis earum forma monachis probabatur esse consimilis.* Et un peu plus loin : *Una vero regula tam virorum quam foeminarum hodieque perdurat nisi quod foeminae, ut diximus, melotis minime utuntur.* Or, cette remarque brise le récit dans A et ainsi a l'air d'une ajoute. Le texte qui la porte n'est donc pas primitif (1).

d) A 47, l'enfant qui apprend à Pakhôme la manière de tresser sa natte, est dit *puerulus qui constitutus erat ad obsequium ejus qui septimanam faciebat.* B, comme toutes les autres vies, fait simplement de cet enfant un semainier. A aura trouvé cette donnée peu probable et l'aura corrigée.

Concluons : Si A et B sont apparentés, A s'offre comme une recension postérieure à B et dérivée de cette vie (2).

2° *La vie inédite de Paris dérive de B.*

Cette vie occupe, dans le manuscrit qui l'a conservée, les feuillets 222 à 255 r°. De ces feuillets, nous avons fait photographier le premier (r° et v°), celui du milieu (f. 238 r°) et le dernier.

(1) Cette remarque se retrouve dans l'*Histoire Lausiaque*, c. XXXIX, ce qui confirme l'hypothèse que nous avons faite plus haut, que A aurait emprunté à Pallade sa règle de Pakhôme. A la suite de cette remarque, A donne la description de l'enterrement des religieuses. L'exposé de cette cérémonie dans B se rapproche de celui de C 22 *f.*, M 38 et A' 382. A a changé cet exposé, et sa description est absolument parallèle à celle qui dans le c. XXXIX de l'*Hist. Laus.* fait suite à la remarque signalée plus haut.

(2) On sait que M. Ehrhard (*Die Legendensammlung des Symeon Metaphrastes*. Festschrift des deutschen Campo Santo in Rom. Freiburg, Herder, 1896, p. 46-82) vient de retrouver la collection métaphrastique, en se basant sur la souscription du calligraphe du man. 382 de Moscou. Les Bollandistes (*Anal. Bolland.*, oct. 1897. *Les Ménologes grecs*), tout en critiquant la méthode du professeur allemand, sont arrivés par une autre voie aux mêmes résultats. B, que Lipomani et Surius attribuaient à l'hagiographe byzantin, ne fait pas partie de son œuvre.

Le commencement de cette œuvre est la reproduction, presque mot pour mot, du chap. XXXVIII de l'*Histoire lausiaque*. Nous sommes ainsi dès le début transportés en plein milieu du sujet. L'histoire de Pakhôme commence par sa vocation religieuse et la réception de la main d'un ange, de la tablette renfermant les règles monacales.

Le passage du milieu reproduit aussi littéralement, avec quelques variantes de nulle importance pour le sens, le texte de B 76 *f.*-77 et P 9-10 *in*. C'est l'histoire d'un religieux que la crainte des Blemmyes amena à faire des libations aux idoles.

Enfin notre vie inédite se termine absolument de la même façon que B. Rapprochons ici les textes.

Vie inéd. f. 255 r°.

Ἐκδιδάσκεσθαι τούτῳ τῷ κανόνι στοιχεῖν, πρὸς τὰ ἄνω πρὸ τῆς ἡλικίας τὸ καλὸν ζηλώσαντας τοῖς ἔμπροσθεν ἐπεκτείνεσθαι, καταντῶντας εἰς τελειώτητα, ὡς ὁ μακάριος Σαμουὴλ τῷ ναῷ προσεδρεύων. Καὶ γὰρ καθαρὰ γῆ ἑτοίμη πρὸς φυτουργίαν ἐστίν· ἡ δὲ χέρσος διὰ πολλῶν μόχθων καθαρθεῖσα τηνικαῦτα φύεται. Φυλάττειν οὖν ἡμᾶς χρὴ τὸ περὶ τοὺς νέους ἀπρόσκοπον ὅπως ὁ φυλάσσων τὰ νήπια Κύριος διαφυλάξει καὶ ἡμῶν τὴν ψυχὴν ὡς κόρην ὀφθαλμοῦ. Ὧ γὰρ μέτρῳ μετρῆτε, φησὶν, μετρηθήσεται ὑμῖν. Μὴ τοίνυν, αγαπητοὶ, τολμήσῃ τις ψυχὴν βλᾶψαι μηδενὶ λόγῳ ἀργῷ. Ὅπως δὲ δεῖ τούτους φυλάττειν, οὐ χρεία λόγων μακρῶν, τέλος γὰρ λόγου, φησὶν, τὸ πᾶν ἄκουε · τὸν Θεὸν φοβοῦ καὶ τὰς ἐντολὰς αὐτοῦ φύλασσε καὶ ἔσῃ τέλεος μοναχός. Ἐνῆν μὲν οὖν καὶ ἕτερα εἰπεῖν πρὸς ὑμᾶς, ἀλλ' ἵνα μὴ ἐπὶ πλεῖον κοποῦμεν ὑμᾶς, καταπαύσω μὲν τὸν λόγον. Ὁ δὲ Κύριος τῆς εἰρήνης στηρίζει ὑμᾶς, ἀδελφοὶ, εἰς φόβον αὐτοῦ. Ἀμήν.

B. 90.

(Est vero, aiebat, necessarium et Deo gratum pueros... crebrius hæc audire et rebus doceri procedentibus) atque hanc sequendo regulam tendere ad interiora, et ante ætatem expetendo id quod est bonum et honestum, se extendere ad superiora, pergendo ad perfectionem, sicut beatus Samuel templo assidens. Etenim parata est munda terra ad suscipiendam plantationem. Multis autem laboribus mundata terra tunc producit, oportet ergo nos cavere ne offendantur juvenes, ut Dominus qui custodit parvulos, nostram quoque conservet animam tanquam pupillam oculi. Qua enim, inquit, mensura metimini, eadem vobis fiet mensio. Ne ergo audeat aliquis, o dilecti, lædere animam ullo verbo otioso. Quomodo autem hoc servare oporteat, non opus est longa oratione. Audi enim, inquit, universum finem orationis : Deum time et mandatum ejus custodi, et eris perfectus monachus. Poteram alia quoque verba dicere, sed ne sit prolixior et molestior oratio, Deus pacis vos confirmet in sui timore. Amen.

Tant que le texte complet de la vie de Paris n'aura point été publié, nous ne pourrons pas espérer pouvoir présenter sur sa composition une hypothèse définitive. Cependant, les données qui précèdent semblent déjà nous permettre de soutenir avec une sérieuse probabilité que, de même que A, cette vie inédite dérive principalement de B.

Les deux derniers passages que nous venons de rappeler sont absolument parallèles, non-seulement pour les idées mais même pour les mots, au texte de B. Notez spécialement l'identité frappante de la conclusion des deux œuvres. Il faut bien remarquer en effet que B se termine d'une façon assez singulière. Arrivé à la fin de son histoire, l'auteur veut montrer de nouveau l'autorité de son témoignage. Dans ce but, il répète l'indication de ses sources. Il reprend pour cela le n° 32 de C où se trouve pareille indication. Mais il se laisse alors aller à transcrire, en le résumant, un discours de Pakhôme qui est joint à ce passage de C. Et ainsi, il fait recommencer son œuvre, quand on la croirait bien finie. Comment rendrait-on compte du parallélisme que nous signalions tantôt, comment surtout expliquerait-on la présence de la même irrégularité dans les deux vies, sans admettre entre elles une parenté intime?

Cette parenté doit même être en ligne directe. Si les deux vies avaient été faites indépendamment sur des documents communs, ces documents seraient P et C. (Le discours reproduit dans le dernier passage que nous avons cité, se trouve seulement dans C. D'autre part, le feuillet du milieu de la vie inédite, aussi bien que B 76-77, suit pas à pas P 9-10 *in.*, en s'écartant de C 54 qui a la même histoire.) Or, il semble impossible que les auteurs de nos deux œuvres aient utilisé séparément, dans leur dernière partie, le texte de C 32. Ils n'y auraient point en ce cas introduit les mêmes petits changements, et surtout ils ne l'eussent point également arraché à son contexte pour le reporter de même à la fin de leur ouvrage. — Ou bien donc, B s'est servi de la vie inédite, ou celle-ci a employé B.

Cette dernière hypothèse semble la vraie. Car, à en juger par l'étendue matérielle de la vie inédite, elle est moins complète que B. Si B s'en était servi, il aurait dû utiliser en même temps d'autres documents. Et dès lors, il eût difficilement suivi pas à pas la vie de Paris, dans les points que nous avons signalés. De plus, cette vie renferme le texte de la règle de l'ange. B ne l'eût vraisemblablement point omis, s'il l'avait lu dans son modèle.

L'œuvre que nous examinons est donc un travail postérieur fait sur B. Cette recension fut ainsi, dans la suite des temps, remaniée par plusieurs auteurs qui avaient aussi entre les mains l'*Histoire lausiaque* de Pallade. Tâchons maintenant de découvrir l'origine de cette vie B elle-même.

3° *B dérive de C et de P.*

1. *Ces œuvres sont apparentées.* En effet,

1) Dans l'ensemble considérable des évènements de la vie de Pakhôme, elles ont recueilli les mêmes faits : B ne rapporte rien qui ne se trouve dans C ou dans P (1).

2) Ces mêmes faits, elles les exposent de la même manière et souvent dans les mêmes termes (2).

Comparez p. e. B 10, C 5; B 11-12, C 6; B 15-16 *in.*, C 10-11; B 21-22, C 16-17; B 51, C 40 *in.* et *f.*; B 84 *c.*, C 64 *f.*

Item, B 68, P 7; B 47, P 12; B 44-45, P 28-31; B 87, P 35-36.

Il nous faut citer quelques-uns de ces passages.

B 11-12.

Hæc videns et audiens Pachomius, magis ac magis studuit cor suum, *ut scriptum est*, conservare in exercitatione et omni custodia, adeo ut bonus senex (Palamon) eum admiraretur. Non solum enim manifestam et quam de more habebat intensam exercitationem prompto et alacri animo peragebat : sed studebat etiam conscientiam Dei legi convenienter semper habere puram, exspectans magnam sibi spem esse in cœlis repositam. Neque enim legens,

C 6.

Μᾶλλον δὲ εῖς φόβον προκοπείς βλέπων ταῦτα ὁ Παχούμιος, προσετίθει πάσῃ φυλακῇ τηρεῖν τὴν καρδίαν αὐτοῦ, ὡς γέγραπται · ὥστε τὸν ἀγαθὸν γέροντα θαυμάσαι αὐτὸν, ὅτι οὐ μόνον τὴν φανερὰν σύντονον ἄσκησιν ὑπέμεινεν προθύμως ἀλλὰ καὶ τὸ συνειδὸς ἐσπούδασεν πρὸς τὸν νόμον τοῦ Θεοῦ τέλεον καθαρῆσαι, προσδόκων τὴν μείζονα ἐν οὐρανοῖς ἐλπίδα. Και ἀρχόμενος ἀναγινώσκειν ἢ μελετᾷν τοὺς λόγους Θεοῦ ἀπὸ στήθους, οὐχ ἁπλῶς ἢ ὡς οἱ πολλοί,

(1) Les passages de fort peu d'importance qui sont dans B et qu'on ne retrouve pas absolument identiques dans C-P, peuvent parfaitement avoir été ajoutés par l'auteur de B proprio motu, sans qu'il ait dû les trouver dans sa source. Ce sont simplement des détails qui parfont le récit, des traits pris à des récits parallèles (v. g. 16 *f.* 20 *in.*), ou des réflexions sur les faits en question (v. g. 33 *f.*, 34 *in.* et *f.*). Il n'y a, à notre connaissance, que deux faits (et ils prennent à peine quelques lignes) que B n'ait pas pu trouver dans C ou dans P : Pakhôme reçut sa règle d'un ange (n. 12) et il traversait le Nil sur le dos des crocodiles (n. 20). Nous pourrons bientôt indiquer les sources où ces deux faits ont été puisés.

(2) Quant à l'ordre des faits, B 1-43 est parallèle à C 1-35 *in.* et *c.* B place ensuite un récit de P (28-31) qu'il a cru se rapporter au moine mentionné C 35 *c.* Dans le reste de son exposé, B semble avoir mis à côté l'une de l'autre les narrations de C et de P qui offraient quelque ressemblance entre elles. Les récits propres à P sont d'ordinaire groupés dans B.

aut etiam memoriter recitans divina eloquia, id inconsiderate ac temere faciebat : sed unumquodque præceptum diligenter et accurate perscrutans, idque, ut Dei convenit majestati, proferens, ac crescens quotidie virtutibus, decertabat humilitate et mansuetudine, et in Deum et in omnes charitate vel maxime insignis, si ullus alius. *Hæc autem et multa alia nos cognovimus ut qui ab antiquis patribus qui longo tempore sunt cum eis versati, audierimus. Sæpe enim quædam eis exponebat post divinas lectiones ad ædificationem et eorum utilitatem. Quæ quidem cum sint multa, non potuimus mandare literis propter nostram imbecillitatem. Neque enim sumus idonei narrandis tot et talibus rebus præclare gestis.* XII. Circa illum autem montem erat solitudo plena spinis. Cum itaque sæpe mitteretur ad ligna colligenda, essetque nudis pedibus, ei dolebant pedes, eos stimulis sæpe penetrantibus. Sustinebat vero lætus, memor clavorum qui confixi fuerant in manibus et pedibus Domini. Amplectebatur autem secessum et lubentius versabatur in solitudinibus perseverans in precibus et Deum rogans ut liberaretur, ipse et omnes homines, ab omni fraude inimici. Sic autem hic vir pius semper lubenter versabatur in illa solitudine.

ἀλλὰ καθ'ἕκαστον, ἐξηγωνίζετο τὰ πάντα ἐν ἑαυτῷ κατέχειν, ταπεινοφροσύνῃ, καὶ πρᾳΰτητι, και ἀληθείᾳ, ὡς λέγει ὁ Κύριος· Μάθετε ἀπ'ἐμοῦ, ὅτι πρᾳός εἰμι καὶ ταπεινὸς τῇ καρδίᾳ. Ταῦτα δὲ ἔγνωμεν παρὰ τῶν ἀρχαίων Πατρῶν συναναστραφέντων αὐτῷ χρόνον ἱκανόν· ἐξηγεῖτο γὰρ αὐτοῖς καὶ ταῦτα πολλάκις μετὰ τὰ εἰρημένα τῶν θείων γραφῶν, οὐκ ἂν δὲ δυνήμεθα ὧν ἠκούσαμεν τὸ πλεῖστον γράψαι, ἀλλ'ἀπὸ μέρους. Περὶ δὲ τὸ ὄρος ἐκεῖνο ἔρημος ἦν ἀκανθῶν πλήρης· καὶ πεμπόμενος πολλάκις ξύλα ἀναλέξαι ἢ κομίζειν ανυπόδετος πρὸς χρόνον τοὺς πόδας αὐτοῦ, δεινῶς ἐπόνει ἀπὸ σκολόπων ἐν αυτοῖς πιεζομενων, καὶ ὑπέμεινεν, μνημονεύων τῶν ἥλων τῶν χειρῶν καὶ τῶν ποδῶν τοῦ Σωτῆρος ἐπὶ τοῦ σταυροῦ. Ἔθος δὲ ἦν αὐτῷ, μᾶλλον δὲ ἐν ἐρήμῳ, σταθῆναι εἰς εὐχὴν, δεόμενος τῷ Θεῷ ῥύσασθαι ἑαυτὸν καὶ πάντας απὸ τῆς δολιότητος τοῦ ἐχθροῦ· καὶ οὕτω θεοφιλὴς ἦν σφόδρα.

Remarquez qu'en cet endroit, les deux auteurs donnent, dans les mêmes termes et à la même place, une chose tout-à-fait indépendante du récit, l'indication de leurs sources. Remarquez aussi que toute la première partie de ces passages, à laquelle A 10 est absolument parallèle, ne se retrouve pas dans les vies coptes. Cf. M 22, A[r] 356.

B 51.

... venit illuc Paphnutius, frater Theodori, qui ipse quoque petebat fieri monachus. Cum eo autem nollet omnino uti ut fratre (veterem enim hominem nondum plane exuerat) magno afficiebatur dolore Paphnutius et perpetuo flebat. Cum vero hoc magnus intellexisset Pachomius, dixit ei : Bonum est se demittere et accommodare iis qui sunt hujusmodi in principio, o frater. Quomodo enim recenter plantatis arboribus convenit magnum adhibere studium et sollicitudinem, ita etiam ei qui incipit se exercere donec ipse, Dei gratia, actis radicibus, fide fuerit confirmatus. Cum hæc audiisset Theodorus, cessit Patri ut ei fuerat constitutum, fratrem in omnibus confirmans. Intelligebat enim ea quæ dicebantur.

C 40 f.

Καὶ μετὰ ταῦτα, ἐλθόντος ἀδελφοῦ Θεοδώρου γενέσθαι μοναχοῦ, Παφνυτίου τῷ ὀνόματι, οὐκ ἠθέλησεν χρήσασθαι πρὸς αὐτὸν ὡς ἀδελφὸν Θεόδωρος (ἐξεδύσατο γὰρ τὸν παλαιὸν ἄνθρωπον ἤδη) καὶ ἐκείνου κλαίοντος διὰ τοῦτο, εἶπεν Θεοδώρῳ ὁ αββᾶς Παχούμιος· καλή ἐστιν ἡ συγκατάβασις μετὰ τῶν τοιούτων κατὰ τὴν αρχὴν, ὡς νεοφύτου δένδρου ἡ πολλὴ φιλοκαλία καὶ τὸ ποτίζειν ἕως ῥιζωθῇ τῇ πίστει. Καὶ ἀκούσας Θεόδωρος ἐποίησεν οὕτως.

B 44.

... dum ipse ingrederetur in monasterium, stabat ficus alta admodum in quam solebant pueri clam ascendentes ex ea sumere fructus et comedere. Cum hoc autem vidisset ille magnus et ei propinquasset, videt spiritum quemdam immundum qui sedebat super ipsam. Cum autem cognovisset hunc esse spiritum gulæ et exploratum habuisset hunc esse qui maxime decipiebat juvenes, vocat prædictum fratrem qui erat hortulanus monasterii et dicit ei : « Exscinde, frater, hanc ficum. Est enim indecorum eam stare in medio monasterii, propterea quod ea afferat offensionem iis qui cognitione nequaquam sunt stabiliti. » Is autem cum hæc audisset, magno dolore est affectus, etc.

P 28.

Παραβαλὼν δὲ ἐν τῇ μονῇ, τῇ λεγομένῃ Μωνχώσει, εἰσείη ἐν αὐτῇ. Ἐν δὲ τῷ μέσῳ τῆς μονῆς ταύτης ὑπῆρχεν συκὴ μεγάλη, ἐν ᾗ συκῇ ἰώθει τινὰς τῶν παιδίων λαθρέως ανιέναι, καὶ τίλλειν ἑαυτοῖς σύκα καὶ ἐσθίειν· εἰσελθὼν δὲ ὁ Μέγας καὶ ἐγγίσας τῇ συκῇ ἐκείνῃ, ὁρᾷ πνεῦμα ἀκάθαρτον ἐν αὐτῇ, καὶ εὐθέως ἔγνω ὅτι ὁ τῆς γαστριμαργίας ἐστὶ δαίμων· καὶ γνοὺς ὁ ἅγιος ὅτι αὐτός ἐστι ὁ ἀπατῶν τὰ παιδία, καλεῖ τὸν κηπουρὸν, καὶ λέγει αὐτῷ· κόψον τὴν συκὴν ταύτην, ὅτι σκανδαλόν ἐστῖν τοῖς γνώμην μὴ ἔχουσι ἑδραίαν, καὶ ὅτι ἀπρεπὲς πρᾶγμα ἐστὶ εἶναι αὐτὴν ἐν μέσῳ τῆς μονῆς· ὁ δὲ κηπουρὸς ἀκούσας ἐλυπήθη σφόδρα.

Notez que ce récit ne se lit dans aucune source copte.

B 87.

Post hæc autem *necesse est*, *antequam finiamus orationem*, meminisse unius viri qui vel omnem hominum laudem superabat, ad ædificationem et utilitatem eorum qui hæc legent, nomine Zachæi. Is, post longum tempus exercitationis corpore mutilatus, habebat quidem cellam separatam a fratribus, in sale et pane totam vitam suam transigens. Quotidie autem conficiebat stoream, tantam sustinens contritionem ut sæpe dum connecteret funes storearum, manus quæ pungebantur sanguinis guttas emitterent et in ipso opere ostenderent viri tolerantiam. Cum ergo esset in tanta imbecillitate corporis, nunquam abfuit a fratrum congregatione, nec interdiu unquam dormiit usque ad suum secessum. Solebat autem noctu, antequam ipse dormiret, apta quædam dicere memoriter ex Scripturis, et, cum totum corpus suum signasset et Deo dedisset gloriam, sic recumbere : deinde media nocte exspergisci et usque ad mane implere hymnodiam. Cum ejus manus vidisset aliquando frater cruentas propter vehementiam operis, dicit ei : « Frater, cur in operando sic laboras? et maxime cum tanto morbo vexeris? Numquid est peccatum tuum otium, et a Deo condemnaberis, si non opereris? Scit ipse te ægrotare nec ullus sic afflictus opus unquam tetigerit, maxime si non cogatur. Aliis, Deo volente, opem ferimus hospitibus et pauperibus, et tibi proprio nostro et tanto patri non prompto et alacri animi studio serviemus? » Cum is autem rursus respondisset : « Fieri non potest ut ego non ope-

P* 35-36

Ἀναγκαῖον δὲ ἐπὶ τούτοις πρὸ τοῦ καταπαῦσαι τὸν λόγον, μνημονεύσαντας ἄλλου τινὸς ἁγίου ἐν τοῖς ἀδελφοῖς, ἄκρως τὴν ἀρετὴν πολιτευσαμένου, ὀλίγα τῶν αὐτοῦ βιωθέντων πρὸς οἰκοδομὴν διηγήσασθαι. Οὗτος ὁ τῆς μακαρίας μνήμης ἀδελφός, κελεφὸς ὢν τὸ σῶμα, ἀφωρισμένον εἶχεν τῶν ἀδελφῶν τὸ κελλίον αὐτοῦ, ἅλλατι καὶ ἄρτῳ μόνον πάντα τὸν βίον αὐτοῦ διαιτόμενος· ἓν δὲ καθ' ἑκάστην ἐποίει ψιαθίον, ὡς πολλάκις πλέκοντος αὐτοῦ τά σχοινία τὰ προχωροῦντα εἰς τὰ ψιαθία, συμβαίνειν ὑπὸ τῶν θροιῶν κεντουμένας τὰς χεῖρας αὐτοῦ αἱμάττεσθαι, ὡς καὶ αὐτὰ τά ψιαθία ἅ ἐποίει τῷ αἵματι αὐτοῦ μολύνεσθαι· καὶ ἐν τοιαύτῃ ἀσθενείᾳ τυγχάνων, οὐκ απελήφθη ποτὲ τῆς συνάξεως τῶν ἀδελφῶν, ἢ ἐκοιμήθη ἡμέρας ποτέ, ἕως τῆς ἐξόδου τῆς ζωῆς αὐτοῦ. Ἔθος δὲ ἦν αὐτῷ κατὰ νύκτα, πρὸ τοῦ κοιμηθῆναι αὐτόν, ἐκτηθίζειν αὐτόν τινα ἐκ τῶν θείων γραφῶν· καὶ οὕτως ἐκοιμᾶτο ἕως οὗ ἔκρουσεν εἰς τὴν σύναξιν τὴν νυκτερινήν. Εἰσελθόντος δέ ποτέ ἀδελφοῦ πρὸς αὐτόν, καὶ θεασαμένου τὰς χεῖρας αὐτοῦ ἀπὸ τῶν ψιαθίων αἱμαγμένας, λέγει αὐτῷ· Ἀδελφέ, τί κοπιᾷς οὕτως ἐργαζόμενος, ἐν τοιαύτῃ ὑπάρχων νόσῳ; μὴ γὰρ ἐὰν μὴ ἐργάζῃ, ἀργίας ἔγκλημα ἕξεις παρὰ τῷ Θεῷ; οἶδεν ὁ Κύριος ὅτι νοσεῖς, καὶ οὐδεὶς οὐδέποτε ἔχων τοιαύτην νόσον ἥψατο ἔργου, μάλιστα μηδενός σέ αναγκάζοντος εἰς τὸ ἔργον. Ἄλλους τρέφομεν ἡμεῖς, ξένουστε καὶ πτώχους, καὶ σοί τῷ ἰδίῳ καὶ τηλικούτῳ ἁγίῳ, ἐκ ψυχῆς καὶ μετὰ χαρᾶς πολλῆς οὐκ ὀφείλομεν δουλεύειν; Ἐκείνου δὲ εἰπόντος, ὅτι ἀδύνατόν ἐστι τὸ μὴ ἐργάζεσθαί μέ, ἔλεγεν αυτῷ ὁ ἀδελφός· Εἰ οὖν σοί

rer », « Si tibi, inquit, sic videtur, unge saltem vespere oleo manus tuas, ut non tantum defatigeris neve illæ ex sanguinis profluvio arescant. » Ille vero persuasus quidem sic fecit, ut fuerat rogatus. A ramis autem punctæ manus adeo læsæ fuerant, ut non posset amplius ille ferre dolores, quos ex eo sentiebat. Veniens autem in cellam Pachomius, cum de dolore audiisset, dicit ei : « Existimas, o frater, tibi prodesse oleum? Quis autem te sic coegit laborare, ut, prætextu operis, in sensili potius oleo quam in Deo spem haberes sanitatis? Num fieri non poterat ut Deus te curaret? Si ignorat nostras imbecillitates, opus etiam habet ut admoneatur. Num nos despicit habens odio, qui natura est clemens et benignus in homines? Sed Deus, utilitatem animæ ædificans, permittit afflictiones ut fortiter ferentes, ostendamus tolerantiam, ei omnia permittentes : quando scilicet velit et ut velit largiri quietem nobis. » Is autem respondens dicit : « Condona mihi, Pater, et ora pro me ut hoc et omnia peccata mea condonet Christus. » *De eo autem affirmarunt nonnulli*, quod anno integro seipsum luxit, post duos dies cibos sumens.

δοκεῖ, παρακαλῶ σέ κᾄν ἄλειφε τὰς χεῖράς σοῦ ἐλαίῳ κατ' ὀψὲ, ἵνα μὴ κοπιάσῃς. Ἀκούσας δὲ ἠλείψατο τὰς χεῖρας αὐτοῦ, καθὼς εἶπεν αὐτῷ ὁ ἀδελφός· καὶ ἀπαλειφθεῖσαι αἱ χεῖρες αὐτοῦ πλέον ἐβλάβησαν ὑπὸ τῶν θροιῶν κεντούμεναι.

36. Τότε παραγενόμενος ὁ Μέγας ἐπὶ τὸ ἐπισκέψασθαι αὐτόν ἐν τῷ κελλίῳ, λέγει αὐτῷ· Νομίζεις, Ἀθενώδωρε, ὅτι τὸ ἔλαιόν σέ ὠφέλει; τίς γάρ σέ ἠνάγκασεν ἐργάζεσθαι, ἵνα προφάσει τοῦ ἔργου τῷ ἐλαίῳ μᾶλλον ἢ τῷ Θεῷ τὰς ἐλπίδας τῆς ὑγείας ἀναθήσῃς; μὴ γὰρ ἀδύνατον ἦν τῷ Θεῷ θεραπεῦσαί σέ, ἀλλὰ τὴν ὠφέλειαν τῆς ψυχῆς σοῦ οἰκονομῶν συνεχώρησέν σοῖ εἶναι ἐν ταυτῇ τῇ ἀσθενείᾳ· Ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν πρὸς τὸν Μέγαν. Ἥμαρτον, ὦ πάτερ, καὶ τὸ σφάλμα μοῦ ἐπιγινώσκω· ἀλλ' εὖξαι ὑπὲρ ἐμοῦ, παρακαλῶ σέ, ἵνα συγχωρήσῃ μοί ὁ Θεὸς τὴν ἁμαρτίαν ταύτην. Καὶ ὡς διεβεβαιοῦντο οἱ συνόντες αὐτῷ πατέρες, ὅτι ἐνιαυτὸν ὁλόκληρον ἐπένθει ἑαυτὸν ὑπὲρ τοῦ πράγματος τούτου, καὶ διὰ δύο ἡμερῶν ἤσθιεν.

2° *B et C-P n'ont pas pu utiliser indépendamment un document commun.*

1) S'ils l'avaient fait, comment B n'aurait-il choisi dans ce document que des faits pris aussi par C ou par P? Si deux auteurs, parfaitement étrangers l'un à l'autre, font un choix parmi de nombreux récits, ils ne s'entendront pas toujours à juger les mêmes points dignes d'être rapportés (1).

2) Dans l'hypothèse que nous rejetons, il faudrait s'attendre à voir

(1) C est aussi éclectique. Cf. n° 6.

tantôt B et tantôt C se rapprocher davantage de leur source commune. Or, quand B et C-P s'écartent des autres vies de Pakhôme, ils le font de la même manière. Ils présentent alors les mêmes différences d'avec les textes coptes ou arabe, ou du moins, toutes les différences que l'on trouve dans C-P, se rencontrent aussi dans B.

Comparez : C 2 *f.*-3; B 6-7; T 316-317; M 5-9; A^r^ 342-345. — C 5; B 10; M 18-22; A^r^ 353-356. — C 7-8; B 12-13; M 23-26; A^r^ 357-359. — C 9; B 14; A^r^ 360-361. — C 10-11 *in.;* B 15-16 *in.;* A^r^ 361-363. — C 16-17; B 21-22; M 30-36; A^r^ 365-378. (Notez spécialement ce passage). — C 20 *f.*-21; B 26-27; M 39 s.; A^r^ 384 s.. — C 28 *f.;* B 36; M 60-61; A^r^ 558.

P 28-31; B 44-45; A^r^ 630-631. — P 7; B 48; A^r^ 611-612.

3° *Les rapports directs entre B et C-P doivent s'expliquer en ce sens que c'est B qui dépend de C-P* (1).

1) D'abord B porte des traces d'origine plus récente.

a) Comparez B 12-13 et C 7. B porte : *Ex qua ab eo accepta in hodiernum usque diem, vitam instituunt Tabenniositæ, eumdem habitum gestantes*, etc. (2). Cette notice qui ne se trouve pas dans C, semble trahir un temps déjà éloigné de la vie de Pakhôme, et pourrait facilement être une ajoute; nous avons même fait remarquer (p. 6, n. 2) que la phrase qui la précède (remise d'une tablette à Pakhôme) paraît être telle (3). Autant d'indices montrant que B a retouché C.

b) Comme l'auteur de C, celui de B affirme tenir ses récits des moines contemporains de Pakhôme. En cela, il dit parfaitement vrai, s'il rédige sa vie d'après C qui rapporte le témoignage de ces contemporains. Mais quand l'auteur de C (n° 62) assure qu'avant lui l'histoire de Pakhôme n'a pas encore été écrite, l'auteur de B ne le suit plus. De même, cet auteur

(1) M. Amélineau (A D M G, XVII, Intr., p. XX) déclare, lui aussi, que l'auteur de C n'a pas pu se servir de A. Il ne parle pas de B qu'il ignore complètement. Mais la similitude des deux vies lui eût fait naturellement porter le même jugement sur les rapports de C et de B.

Evidemment, B ne dépend pas uniquement de C, puisqu'il renferme bien des récits qui ne se trouvent pas dans cette recension. M. Amélineau se trompe singulièrement quand il affirme que dans la seconde partie de A, « on ne trouve plus guère de suite entre les deux auteurs (A et C) *quoique les faits soient encore les mêmes.* » Nous voudrions savoir où se trouvent dans C les récits de A 40, 43, 44, 45, 46, 49, 52.

(2) Même phénomène B 29 : *quando autem consummatur soror, usque in hodiernum diem*, etc.

(3) Il est probable que B a emprunté ce dernier fait à l'*Histoire lausiaque* ou du moins à la tradition qui s'y rattache. Au n. 24 *c.*, B donne encore un détail étranger à C et qui se lit dans Pallade *(non eadem autem hora cibum sumebant*, etc.)

de B n'affirme nullement avoir connu lui-même ces contemporains du saint, comme le fait l'auteur de C. C'est bien un signe de l'origine plus récente de B.

c) Les noms propres sont plus corrompus dans B que dans C. Cf. p. e. B 22, C 17. Ajoutez qu'on trouve dans C et pas dans B l'expression plus ancienne et plus propre aux moines ὁ Πατὴρ ἡμῶν Παχοῦμιος. Cf. C 9, B 14; C 20, B 25; C 33, B 41.

2) Passons à la comparaison des textes.

Et d'abord voyons les endroits communs à B et à C.

Nous avons déjà comparé B 22, C 17; B 12-13, C 7; B 11, 90, C 62: pour en déduire que B est postérieur à C.

a) C 2 *f.*-3; B 6-7.

B note avec soin que ces détails sur l'enrôlement de Pakhôme furent donnés par le saint lui-même (*ut ipse affirmavit*) et il introduit le discours direct dans sa narration. Si C dépendait de B, il n'eût probablement pas supprimé une remarque de nature à appuyer l'historicité du récit (1). On comprend très bien d'autre part que B l'ait introduite, quoique ne l'ayant pas lue dans son texte, parce qu'il s'agit d'un fait que le témoignage seul de Pakhôme pouvait renseigner, et que C (n. 6), utilisé par B, affirme connaître les faits de ce genre par les récits qu'en fit le saint lui-même à ses disciples.

b) C 9 *f.* B 14 *f.*

Ce que C attribue à d'*autres* moines : Καὶ πολλοὶ τῶν ἀρχαίων πατρῶν...,.. ἐπείρασαν καὶ αὐτοὶ τὰ αὐτὰ καὶ τὰ ὅμοια τὴν σάρκα ταπεινῶσαι...... καὶ μετὰ ταῦτα ἐποίησαν ἑαυτοῖς καθίσματα· ἕκαστος γὰρ αὐτῶν ἠσκεῖτο κατὰ δύνατον αὐτῷ μετὰ πίστεως, B l'attribue à Pakhôme et à son frère, dont il s'est agi dans ce qui précède. C n'eût eu aucune raison de changer le texte de B, s'il s'en était servi. B au contraire, s'occupant uniquement de Pakhôme, pouvait trouver peu intéressante cette digression. D'ailleurs, la phrase suivante montre quel est le correcteur. Continuant à transcrire C, B perd de vue qu'il a substitué Pakhôme et son frère à ces moines étrangers dont parlait C, et il copie presque littéralement : « *Unusquisque* enim pro viribus se-

(1) De fait, A 4 qui dépend de B, quoiqu'il en ait ici retouché l'exposé, a conservé cette remarque. C d'ailleurs a autant de soin que B de noter comment il est à même de savoir ce qu'il raconte. Cf. n°s 6, 11, 62.

exercebat cum tolerantia et fide perfecta ». Il eût dû dire *uterque* ou *ambo* comme il l'a fait plus haut (1).

c) Comparez encore B 90, C 31-32. A cet endroit de C, la mention des sources de l'auteur et celle des discours de Pakhôme arrive d'une façon fort naturelle. Dans B, elle apparaît comme une note reprise d'ailleurs et fait recommencer soudain le récit qu'on croyait terminé.

d) B 76-78, C 54.

B donne des détails sur la vie menée par le moine ici en question avant sa chute idolâtrique, détails que C n'a pas. Il ne les eût pourtant pas omis, s'il se fût servi de B, parce qu'ils ajoutent à l'intérêt du récit et sont tout à la gloire de Pakhôme. Nous en venons toujours à la même conclusion : de ces deux vies dont l'une dépend certainement de l'autre, ce n'est pas C qui s'est servi de B.

e) B 20 est parallèle à C 14; seulement, il mentionne ici un prodige que ni la vie grecque, ni aucune recension copte ne connaissent : *Crocodilis quoque sæpe utebatur ad fluvium transmittendum; qui transvehebant eum quam celerrime.* Nous pensons que cette ajoute provient de la non-intelligence du texte grec de C et qu'elle est ainsi une nouvelle preuve de la dépendance de B vis-à-vis de ce texte. C 14 *in.* est très obscur. Καὶ πρὸ τοῦ αὐτὸν τὴν τελείαν γνῶσιν ἔχειν παρὰ Κυρίου τοιαύτην ἐδόκει τελείαν πίστιν ἔχειν τὸ παθεῖν ἐπάνω ὄφεων καὶ σκορπίων φανερῶς καὶ διαμεῖναι τὸν Νεῖλον ἐν ὕδασιν καὶ θηρία ἀφόβως καὶ τολμηρῶς. καὶ μὴ βλάπτεσθαι ὑπ' αὐτῶν. Pour obtenir le sens que donnent les Bollandistes dans leur traduction (tantam a Deo fidem adeptus est Pachomius ut palam serpentes calcaret et scorpiones, ut exundantem Nilum ferasque sine metu et fidenter expectaret, nihil nocumenti ab illis accipiens), il faut non-seulement suppléer ὡς après ἔχειν mais encore deviner la signification de plusieurs expressions, surtout de celle-ci διαμεῖναι τὸν Νεῖλον ἐν ὕδασιν. Remarquez la juxtaposition de Νεῖλον et de θηρία laquelle fait penser tout de suite aux crocodiles. Rermarquez encore que le passage du Nil sur le dos de ces animaux est un miracle assez fréquent dans les *Vies* des moines d'Égypte (2). Ne pouvons-nous pas dès lors supposer que B a simplement voulu corriger et éclairer de son mieux la leçon imparfaite de C, à l'aide des

(1) Nous nous fions ici au texte latin, n'ayant pas le grec. Notez que A 14 présente absolument les mêmes phénomènes que nous venons de relever dans B.
(2) Cf. A D M G, XXV, 192.

éléments que nous venons de relever? Le contexte confirme d'ailleurs cette explication. *Tanta autem erat ejus in Deum fiducia et tam magnus erat in fide ut sæpe ambularet super serpentes et scorpiones, et permaneret illæsus. Crocodilis quoque* etc. Chose curieuse, B a réuni dans sa première phrase les parties les plus claires du texte de C, la première et la dernière, laissant de côté ces mots διαμεῖναι τὸν Νεῖλον ἐν ὕδασιν καὶ θηρία ἀφόβως. La phrase suivante doit sans doute remplacer ces mots obscurs : les crocodiles dont l'idée était inspirée par la juxtaposition de Νεῖλον et de θηρία, y ont pris la place de ces θηρία.

M. Grützmacher (p. 9) a donc bien tort d'en appeler au trait que nous venons d'étudier, pour montrer dans l'auteur de A un goût prononcé pour le merveilleux. D'abord, A a trouvé ce trait dans sa source B. D'ailleurs, c'est le *seul* trait de ce genre que B ait ajouté à son original. Cette ajoute doit donc s'expliquer plutôt par une raison particulière, comme celle que nous avons indiquée, que par une tendance générale de l'auteur.

f) Si l'on rapproche B 58 de C 44, M 91, A[r] 411, on voit que la première vie a fait du vieillard dont il s'agit dans ce récit, un postulant, tandis que toutes les autres recensions le regardent comme un moine *récemment* entré dans la communauté. On ne saurait mieux expliquer cet écart de B que par la mauvaise intelligence des expressions ambiguës de C 44 *in.*, expressions dont la suite du récit montre bien pourtant le sens : γέρων δέ τις χρονίσας κοσμικὸς, ἐλθὼν γενέσθαι μοναχός.

3) Examinons maintenant les passages communs à B et à P.

Entre ces passages, B a souvent introduit un lien que P ne connaît pas. Dès lors, B a fort l'air d'un travail ultérieur fait sur P. Si P avait utilisé B, il n'eût pas eu l'ombre d'une raison de supprimer ce lien (1).

a) B 44-45, P 28-31.

D'abord, la conformité parfaite des deux endroits montre manifestement qu'un document dépend de l'autre.

P expose l'ordre donné par Pakhôme au jardinier Jonas d'abattre un figuier. Il rapporte ensuite la vie et la mort de ce jardinier, et alors seulement il achève cette histoire du figuier par laquelle il avait commencé. B a trouvé plus naturel de ne pas scinder de la sorte un récit si simple. Il corrige donc et ainsi suppose P. Si P avait employé B, dans quel but

(1) On pourrait faire le même argument au sujet de plusieurs passages communs à B et à C.

eût-il bien pu introduire la division mentionnée? — Exposant la vie de Jonas, B suit P jusque dans les mots et les incises les plus insignifiantes. Mais, quand l'auteur de P s'offre comme témoin oculaire de ce qu'il rapporte, B s'en écarte. « Hunc novo quodam modo *fama est* obiisse. *Narrant enim fratres* etc. » — La tendance de B à mettre de l'ordre dans ses récits, se manifeste à la fin de cette digression sur Jonas : *Sed revertamur ad propositum.* P n'a rien de pareil : il passe simplement au fait suivant.

b) B 46, P 32.

Pakhôme place dans son oratoire divers ornements. Puis, y ayant trouvé sujet de vanité, il les fait détériorer.

Ce fait, P ne le relie pas à celui qui précède. Il ne nomme pas le monastère où l'action se serait passée. Mais la nature même du récit insinue qu'il s'agit du monastère où Pakhôme résidait d'habitude, du monastère de Pebôou par conséquent (et de fait A[r] 632 dit : « Notre père Pakhôme ayant fait placer un autel dans *son* monastère »). La tendance de B à relier les faits, l'a empêché de le comprendre. Il fait se passer cet évènement dans le même monastère où s'est passé le précédent. Méprise qui trahit une recension postérieure.

c) B 47, P 12.

B intercale ici un récit qui se trouve plus haut dans P en dehors de tout contexte. Il aura trouvé que cette narration dans laquelle on entend Pakhôme parler de la lutte contre les démons, serait une bonne introduction au passage suivant de P où le saint montre à ses disciples une des ruses de l'ennemi : *Inveniuntur enim multae machinae adversarii.* Aussi, fait-il arriver les visiteurs, victimes de cette ruse, pendant que Pakhôme tenait à ses moines le discours dont nous avons parlé : *Haec cum ipse solveret fratribus et inimici bella aperte describeret*, etc. De cet enchaînement, pas de trace dans P. Pourquoi l'eût-il fait disparaître? En présence de deux récits dépendants, dont l'un est bien ordonné, et l'autre pas, nous donnerons la priorité de rédaction au second, tant que nous ne verrons pas de raison qui puisse avoir amené son auteur à briser l'ordre du premier.

d) B 47-48, P 15-16, 7.

Ici encore, après avoir rapporté les faits mentionnés P 15-16, B y rattache un autre fait raconté P 7 où, de nouveau, il se trouve sans lien avec le contexte. Et puis, ce qui est à remarquer, B unit à ce fait *(cum illi autem convenissent ad manducandum)* ce qui dans P fait suite aux nn. 15-16.

Nous ferons observer en terminant, que B ne peut pas, dans ces récits, dépendre directement de A^r ou d'une rédaction thébaine que A^r aurait employée. Il n'y eût pas trouvé cet enchaînement des faits, ni même tous les évènements qu'il rapporte (par ex. l'histoire du figuier de Jonas). D'ailleurs, puisque, nous venons de le voir, P ne peut pas dépendre de B dont, en ce cas, il eût conservé l'ordre, il faudrait dire que P dépend aussi directement de cette recension égyptienne. Or, nous avons vu que P et B ne peuvent pas avoir puisé indépendamment à une source commune. Une seule hypothèse reste possible : B dérive de P.

Pour confirmer encore la filiation de sources que nous avons établie jusqu'ici, disons quelques mots de l'opinion de MM. Amélineau et Grützmacher sur la composition de nos vies A et B, et des preuves sur lesquelles ils l'appuient.

M. Amélineau nous apprend ce qu'il pense de la vie A au T. XVII des A D M G, Intr., x-xix. Jamais, il ne dit un mot de la vie B, comme M. Grützmacher l'a déjà fait observer (1). On comprend, si l'on tient compte des ressemblances si frappantes qui existent entre A et B, quelle influence pareille omission doit avoir sur le jugement à porter sur A. Grâce à elle, d'ailleurs, M. Amélineau a pu faire dire aux Bollandistes ce qu'ils n'ont jamais dit, que, comparé à C, A est *rebus strictior, verbis amplior*. A son avis, l'auteur de A a puisé dans l'œuvre copte (2), et à la p. xx, il ajoute que C ne s'est pas servi de A, mais « que les deux auteurs ont employé le même ouvrage qu'ils ont analysé, chacun à leur manière ». « Ce parallélisme et cet ordre (entre A et C), dit M. Amélineau p. xii, ne peuvent guère s'expliquer sans une connaissance du monument indigène. » Il eût fallu dire « sans une parenté avec le monument indigène » et ne pas conclure si vite à une parenté directe et en ligne droite. Car, si cette parenté immédiate peut expliquer les deux phénomènes signalés par M. Amélineau, il en est une foule d'autres auxquels elle répugne. Elle n'expliquera jamais, par exemple, comment les vies grecques, allant glaner indépendamment l'une de l'autre dans les œuvres égyptiennes, y ont toujours recueilli les mêmes faits; comment B n'a jamais jugé digne de mémoire un récit omis par C et P; comment, ne prenant pas

(1) l. c. p. 7.

(2) Ou bien, ce qui est d'ailleurs équivalent, dans une vie grecque écrite en même temps et par les mêmes auteurs que la vie copte et qui correspondait en tout ou à peu près à celle-ci.

tous les faits de la vie copte et en intervertissant quelquefois l'ordre, les vies grecques ont ordonné de la même manière les évènements qu'elles choisissaient; comment encore A et B présentent vis-à-vis du copte les différences qu'offrent C et P.

Voilà pourtant la seule preuve qu'allègue M. Amélineau. Tout ce qu'il ajoute p. XII-XIX, tend à montrer, une fois supposé que A et B se sont servis de l'œuvre copte, la manière dont ils ont procédé. Les phénomènes relevés, quand ils sont exacts, cadrent très bien avec notre opinion. Nous en dirons un mot plus loin.

M. Grützmacher (1) rejette le jugement des Bollandistes qui font dépendre A et B de C et P. Il n'en donne qu'une raison : c'est que A et B renferment des récits qui ne sont pas dans ces dernières vies. Un seul exemple (2) est apporté à l'appui de cette proposition, la règle que d'après A, Pakhôme aurait reçue d'un ange. Nous avons dit que A a emprunté ce récit à Pallade (auquel aussi, nous le verrons, A[r] l'emprunta plus tard). Voyez p. 6, n. 2. M. Grützmacher, ayant rejeté la thèse des Bollandistes, a oublié de nous apprendre la sienne sur les sources et la composition de A et de B. Il ne lui reste plus qu'à les faire dépendre de copte; mais comment? Plus loin (3), parlant des rapports des recensions grecques avec la biographie originale copte, il exclut formellement A et B de son examen. Voilà assurément un oubli regrettable.

Les remarques de M. Grützmacher, p. 8-11, ne visent pas la filiation des sources, mais tendent à montrer que A et B n'ont pas la même valeur que C et P. Nous n'avons pas à les examiner maintenant. (Cf. p. 23 s., *e*.)

Nos arguments gardent donc, pensons-nous, toute leur valeur. B est un excerptum de C + P. Il n'expose que la vie de Pakhôme, et semble avoir laissé de côté les récits où le saint n'occupait pas toute la scène. A, à son tour, a puisé dans B, mais il en a omis plusieurs passages.

II. *C et les recensions égyptiennes.*

Nous voici arrivés au cœur de la question. A, B et la vie inédite de Paris sont des recensions dérivées. — D'autre part, il est impossible

(1) l. c. p. 8.
(2) M. Grützmacher en aurait difficilement allégué un autre.
(3) p. 16.

que C dépende de P. En effet, sur les 41 n^{os} de P, dix (1) seulement contiennent des faits rapportés par C. Encore s'y trouvent-ils exposés dans un ordre tout différent, en d'autres termes et même avec des détails contradictoires. Cf. v. g. P 1, C 49; P 8-11, C 54; P 14, C 12. — C ne s'est donc servi d'aucun document grec. Mais n'a-t-il pas employé les vies égyptiennes? Est-ce en grec ou en copte que l'histoire de Pakhôme fut composée pour la première fois? A voir l'assurance avec laquelle MM. Amélineau et Grützmacher proposent leur théorie, on la croirait définitivement établie. Nous croyons pourtant qu'elle n'est pas admissible.

1° *Il est d'abord incontestable qu'entre C et les sources égyptiennes il y ait un lien de parenté.*

1) On aurait bien de la peine à trouver dans C un fait qui ne se rencontre point dans ces autres vies. Des passages comme les n°s 34 *in.*, 59, 61 *in.*, 71 *in.*, ne font que réunir des traits épars ailleurs, ou développer davantage des détails qui ne manquent point dans les textes coptes. Il faut à ce fait une explication. On comprendrait ce phénomène, sans recourir à la parenté des sources, si, les vies égyptiennes étant plus complètes, C se bornait aux événements principaux. Mais il n'en est point ainsi. Souvent, C relate des faits peu importants et qui durent se répéter plus d'une fois dans la vie de Pakhôme. Comment dès lors des sources indépendantes eussent-elles pu s'entendre toujours à choisir et à narrer les mêmes points?

2) De plus, comment ces diverses vies, si elles étaient étrangères les unes aux autres, en seraient-elles venues à disposer d'ordinaire leurs récits dans le même ordre? C 1-26, les faits se succèdent comme M 1-56 et A^r 337-406. Même observation pour C 27-40, M 57-82, A^r 533-578 et pour C 40-50, M 82-102, A^r 398-432. Notez spécialement que C 12-13, M 27-29, A^r 363-365 et C 27 *fin.*-30, M 57-65, A^r 553-560, diverses tentations et divers miracles de Pakhôme, réunis pour une raison purement logique, se suivent partout absolument dans le même ordre, ordre d'ailleurs identique à celui dans lequel ils sont disposés dans A et dans B.

(1) Ce sont les n°s 1, 2, 3, 5, 6, 8, 9, 10, 11 et 14. — On voit combien est juste la remarque de M. Grützmacher (p. 12) : « dans P, il n'y a que quelques récits qu'on ne retrouve déjà dans C. » N'en déplaise à M. Grützmacher, ni les Bollandistes (p. 287) ni M. Amélineau (p. XL) n'ont dit chose pareille.

3) Enfin, c'est jusque dans les expressions que l'accord existe entre C et les sources égyptiennes.

Cf. C 1; Ar 337-339 (1). Il ne s'agit pas ici d'un récit. C'est une introduction. Ce sont des idées générales. Quelle raison aurait bien pu amener deux auteurs étrangers à se servir des mêmes termes? Or, C et Ar se suivent pas à pas, mot à mot, jusque dans les incises les plus insignifiantes, citant à la même place, de la même manière, les mêmes passages de l'Ecriture. Voici les textes, du moins en partie :

C.	Ar.
Ὁ Λόγος ταῦτα πάντα κτίσαντος Θεοῦ ἀλήθεια, ὁ γενόμενος πρὸς τόν πατέρα ἡμῶν Ἀβραὰμ ἐπὶ τῷ τέλει τῆς πρὸς αὐτὸν εὐαρεστήσεως, ἤτοι ὁλοκαρπώσεως τοῦ μονογενοῦς υἱοῦ αὐτοῦ, λέγοντος τοῦ Κυρίου· Εἰ μὴ εὐλογῶν εὐλογήσω σέ καὶ πληθυνῶν πληθυνῶ σέ ὡσεὶ τὰ ἄστρα τοῦ οὐρανοῦ τῷ πλήθει· καὶ παλιν· Ὅτι ἐν τῷ σπέρματί σου εὐλογηθήσονται ἔν σοί πάντα τὰ ἔθνη τῆς γῆς. Οὕτως γὰρ μετὰ Μοϋσέα, τὸν θεράποντα αὐτοῦ, καὶ τοὺς ἄλλους Προφήτας λαλῶν, φανεὶς ἄνθρωπος καὶ σπέρμα Ἀβραὰμ, τὴν ἐπαγγελίαν τῆς εὐλογίας εἰς πάντα τὰ ἔθνη ἐπλήρωσεν, τοῖς μαθηταῖς λέγων· Πορευθέντες μαθητεύσατε πάντα τὰ ἔθνη, βαπτίζοντες αὐτοὺς εἰς τὸ ὄνομα τοῦ Πατρὸς καὶ τοῦ Υἱοῦ καὶ τοῦ ἁγίου Πνεύματος. Καὶ εἰς πᾶσαν τὴν γῆν τοῦ Εὐαγγελίου αὐξαμένου, ἐκ συγχωρήσεως Θεοῦ, μετὰ δοκιμῆς πίστεως αὐτοῦ, βασιλεῖς ἕλληνες κατὰ τῶν Χριστιανῶν ἐκίνησαν μέγαν πανταχοῦ διωγμόν. Καὶ πολλῶν Μαρτύρων διὰ πολλῶν καὶ ποικίλων βασάνων ἕως θανάτου στεφανοθέντων, σὺν Πέτρῳ τῷ Ἀλεξανδρινείας Ἀρχιεπισκόπῳ, ὑπερηύξανεν καὶ ἐκραταιοῦτο ἡ πίστις τοῦ Χριστοῦ ἐν πάσῃ	C'est le Verbe de Dieu, le Créateur de toutes choses, qui alla vers notre père Abraham, lorsqu'il lui ordonna de sacrifier son fils unique; il lui dit alors : « Je te comblerai de bénédictions, et je te multiplierai comme les étoiles du ciel dans leur nombre : en ta semence seront bénies toutes les générations de la terre ». Et après le père Abraham, il parla à Moïse, son prophète et son serviteur, et à tous les prophètes; puis il se montra et conversa sous la forme d'un homme de la semence d'Abraham, car il lui avait promis une bénédiction pour le peuple. Il donna (alors) ses instructions à ses disciples, disant : « Allez, enseignez toutes les nations, baptisez-les au nom du Père, du Fils et du Saint-Esprit ». Ainsi, son Evangile se répandit par toute la terre, par la grâce de Dieu. Et, quand ils eurent éprouvé la force de sa foi, les rois infidèles excitèrent la persécution contre les chrétiens qui se trouvaient partout; un grand nombre de martyrs se livrèrent aux nombreux tourments jusqu'à la mort, et obtinrent la couronne; le dernier d'entre eux

(1) Nous n'avons pas les premières pages de T ni de M.

χώρᾳ καὶ νήσῳ κατὰ τὰς Ἐκκλησίας καὶ μοναστήρια ἤρξαντο γενέσθαι, καὶ ἀσκητῶν τόποι ἁγνείᾳ καὶ ἀποταξίᾳ ἡτοιμασαντο.... Ἐπειδὴ τῶν Μαρτύρων... ὑπομονὴν ἴδον οἱ πάλαι ἐξ Ἑλλήνων γεγονῶτες μοναχοί, ἤρξαντο ἀνανεῶσαι τὸν βίον, περὶ ὧν ἐλέχθη· Ὑστερούμενοι, θλιβούμενοι, κακοχούμενοι, ἐπ' ἐρημίας πλανώμενοι καὶ ὄρεσι και σπηλαίοις καὶ ταῖς ὀπαῖς τῆς γῆς.

fut le valeureux Pierre, patriarche d'Alexandrie. Et voici que la foi s'accrut grandement par tout le pays dans les Eglises saintes, et alors commencèrent (d'être bâtis) les monastères et les habitations des dévots, car ceux qui furent les premiers moines furent témoins de ce que les martyrs eurent à endurer. Pour cela, ils renouvelèrent la conduite du prophète Elie et de ceux dont a parlé l'Apôtre Paul : « ils étaient tristes, opprimés, errant dans les déserts et les montagnes (habitant) les grottes et les trous de la terre, etc.

La narration suivante se lit dans trois des sources que nous comparons :

C 33 *fin.*

Ὀψὲ δὲ ἐν μιᾷ ἦλθεν ὁ Πατὴρ ἡμων Παχούμιος ἀπὸ τοῦ ἔργου νοσῶν. Καὶ κατακειμένῳ αὐτῷ καὶ ῥιγῶντι ἐπέβαλεν αὐτῷ στρῶμα τρίχινον ὁ Θεόδωρος. Καὶ ἰδὼν οὐκ ἠθέλησεν, λέγων· Ἆρον αὐτὸ, καὶ βάλε ἐπάνου μοῦ ψιάθιον, καθὼς πάντες οἱ ἀδελφοί. Καὶ δράκα φοινίκων ἐξέτεινεν αὐτῷ ὅπως λάβῃ· καὶ μὴ λαβὼν, μετὰ δακρύων λέγει· Ἐπειδὴ ἡμεῖς ἔχωμεν τῶν ἀδελφῶν τὸν κάματον καὶ τὰς χρείας οἰκονομῆσαι, διὰ τοῦτο ἐξουσιάζομεν ἑαυτοῖς ἀναλίσκειν; Καὶ ποῦ ἐστιν ὁ φόβος τοῦ Θεοῦ; Ἆρα διῆλθες ὅλας τὰς καλύβας τῶν ἀδελφῶν ταύτην τὴν ὥραν καὶ ἠρεύνησας μὴ εἶνάτινας αὐτῶν ἀσθενοῦν-

T 530-531.

Et ensuite, au soir d'un jour, notre père Pakhôme vint, il se jeta sur une natte, il se coucha; son corps était tout froid. Théodore apporta un tapis de poils, il l'étendit sur lui, et Pakhôme lui dit : « Enlève ce tapis de dessus moi; étends sur moi une natte, comme pour tous les frères, jusqu'à ce que le Seigneur (me) donne le repos ». Mais lui, il fit selon ce qui lui avait été dit; ensuite, il remplit sa main de dattes, il les lui présenta en disant : « Peut-être pourras-tu en manger deux, car tu n'a pas mangé aujourd'hui ». Mais lui, il ne les prit pas, il lui répon-

M 67-68.

Ensuite, un jour, notre père Pakhôme rentra au soir et se coucha sur une natte; son corps était fatigué. Théodore prit un vêtement de poil (en) bon (état), il l'en revêtit; mais notre père Pakhôme lui dit : « Enlève ce vêtement de dessus moi; couvre-moi d'une natte, comme (l'on fait) à tous les frères, jusqu'à ce que le Seigneur m'apporte le repos ». Théodore fit ce qu'il lui avait dit. Il remplit ensuite sa main de dattes et les lui présenta en disant : « Tu n'as rien mangé jusqu'à présent, ô mon père ». Mais Pakhôme ne les prit pas et il lui répondit avec une très grande tristesse : « Si

τας; καὶ ἕως τούτων γάρ κριτὴς ὁ Θεός.

dit dans une grande douleur : « Puisque la souffrance des frères et leurs besoins sont entre nos mains afin que nous les dispensions, et si nous aussi nous en faisons notre repos, où est la crainte de Dieu? Est-ce que tu as considéré en cette heure les cabanes des frères pour voir s'il n'y a pas en elles de malades? Ne pense pas que ce soient de petites choses ce que tu m'as présenté, car le juge c'est Dieu qui scrute en toute chose ».

nous devons pourvoir à la souffrance et aux nécessités des frères et que nous nous mettions à l'aise à ce sujet, où est la crainte de Dieu? Est-ce que tu as inspecté les cabanes des frères, pour voir si quelqu'un d'entre eux est malade? Ne pense pas que ce soient de petites choses que tu m'as présentées, car Dieu est un juge qui recherche toute chose ».

Il faudrait citer en entier les passages suivants :

C 39 *in.*; M 81-82; Ar 577-578.
C 40 *c*; M 82-83.
C 44; M 91-92; T 317; Ar 411 *f.* — 412 *in.*
C 46; T 319 *fin.*—321; M 93 *fin.* — 95.
C 47 *in.*; Ar 603.
C 47 *fin*; T 321 *f.* — 322 *in.*; M 95; Ar 424-425.
C 57; M 109.
C 81; Ar 666-667.
C 79; Ar 661-663.

Contentons-nous, pour n'être pas trop longs, de rapprocher encore :

C 65 *fin.*

Ἀπέθανεν τίς ποτέ ἐν τῇ μονῇ· καὶ μετὰ τοῦ κηδευθῆναι οὐκ ἀφῆκεν τοὺς ἀδελφοὺς ψάλλειν εἰς τὸ ὄρος ἔμπροσθεν αὐτοῦ κατὰ τὸ ἔθος· ἀλλ' οὐδὲ προσφορὰ ἐγένετο ὑπὲρ αὐτοῦ. Τὸ δὲ ἔνδυμα αὐτοῦ συνάξας εἰς μέσον τῆς μονῆς ἔκαυσεν, φοβερίζων πάντας μὴ καταφρονεῖν τῆς ζωῆς αὐτῶν. Πῶς δὲ ἠνέσχετο αὐτῷ ἕως οὗ ἀπέθανεν, οὐκ οἴδαμεν· τοῦτο δὲ οἴδαμεν, ὅτι οἱ ἄνθρωποι τοῦ Θεοῦ οὐδέν βλασβερόν

et M 151.

Un jour, quelqu'un des frères se reposa et notre père Pakhôme ne laissa les frères ni chanter pour lui, ni le bénir (1) : mais au milieu des frères assemblés, il fit brûler ses vêtements et ses habits de moine, les remplissant de crainte afin de ne pas traiter leurs âmes avec mépris. De quelle manière il supporta (ce frère) jusqu'à ce que celui-ci mourût dans de tels péchés, nous

(1) Le texte copte porte litt. : *bénir sur lui*, ou *faire l'office sacré sur lui*.

ποιοῦσιν. Τὸ γὰρ ἀπότομον αὐτῶν καὶ ἡ χρηστότης μεμετρημένα ἐστὶ γνώσεως Θεοῦ.

ne le savons pas : mais nous savons que les hommes de Dieu ne font rien d'inutile : leur sévérité et leur douceur sont fondées sur une science parfaite qui plaît à Notre-Seigneur.

On ne saurait désirer plus de ressemblance. Tâchons maintenant de reconnaître la *nature* de la parenté dont nous venons de montrer l'existence.

2° *C'est en grec, à notre avis, que la vie de Pakhôme fut d'abord rédigée.*

Dès lors, la parenté que nous venons de constater, doit s'expliquer en ce sens que les auteurs égyptiens se sont servis de C pour composer leur œuvre.

Pour prouver notre thèse, nous écouterons d'abord le témoignage que nous donnent nos sources elles-mêmes sur leur composition. Puis, nous ferons ressortir la vérité de notre proposition par la comparaison des textes.

1. C, T et M nous apprennent quels furent leurs auteurs. Voici ce que nous lisons C 62 :

Ταῦτα δὲ γράφομεν ἡμεῖς, οὐ μέν γέ, ὡς προείρηται, κατελάβομεν αὐτὸν ἐν τῷ σώματι, ἀλλὰ τοὺς μετ' αὐτὸν εἴδομεν χρόνου τοιούτους ὄντας, οἵτινες τὸ κατὰ μέρος τούτων διηγήσαντο ἡμῖν εἰδῶτες αὐτά ἀκριβῶς. Ἐὰν δὲ εἴπῃ τίς · Διὰ τί οὐκ ἔγραψαν ἐκεῖνα τὸν βίον αὐτοῦ; λέγωμεν καὶ ἡμεῖς ὅτι οὐκ ἠκούσαμεν αὐτῶν λεγόντων πολλάκις περὶ τοῦ γράψαι, καίτοι γέ τοιούτων συνετῶν ὄντων, ὡς ὁ Πατὴρ αὐτων · ἀλλὰ τάχα οὔπω καιρὸς ἦν. Ὅτε δὲ ἴδομεν ὅτι χρεία ἐστίν, ἵνα μὴ τέλεον ἐπιλαθώμεθα ὧν ἠκούσαμεν περὶ τοῦ τελείου μονάζοντος Πατρὸς ἡμῶν μετὰ τοὺς ἁγίους πάντας ἐγράψαμεν ὀλίγα ἐκ πολλῶν·

On le voit, le témoignage de l'auteur grec est formel ; avant lui, les disciples de Pakhôme n'ont pas encore écrit la vie de leur père. M. Grützmacher (p. 19) ne craint pas de dire que « comme Pallade et Rufin, cet auteur s'est paré de plumes étrangères et a donné l'ouvrage d'un autre comme le sien propre. » Nous n'avons pas à examiner ici la question de la composition de l'*Historia monachorum* et de l'*Historia lausiaca*. Sup-

posons que leurs auteurs n'aient fait qu'employer des écrits coptes antérieurs (1), et qu'ils se soient offerts comme faisant eux-mêmes le voyage qui était décrit dans ces sources. Ce procédé ne ressemble pas à celui de l'auteur de C. Il n'y aurait là qu'une fiction littéraire. D'ailleurs, cette fiction ferait, pour ainsi dire, partie intégrante de ces deux œuvres et servirait à en relier les parties. Il en va tout autrement dans notre vie C. Au n° 62, le biographe s'arrête soudain; il interrompt son récit pour nous mentionner ses sources, le témoignage des contemporains de Pakhôme et (n. 63) les œuvres écrites qui furent à sa disposition, règles, lettres, discours du saint. Quant à une vie écrite, il assure explicitement qu'il n'y en avait point encore. Il rédige son œuvre, comme S. Athanase a rédigé l'histoire de S. Antoine, d'après le témoignage des contemporains. On aura beau dire avec M. Amélineau, « pour ne pas manquer de respect à un si saint auteur », qu'il faut considérer ses paroles comme un écho des objections qu'au témoignage du texte copte on fit à la rédaction de la vie de Pakhôme. On y entend sans doute pareil écho. Mais en même temps, on y trouve l'affirmation nette de la non-existence jusque-là d'une vie écrite. L'auteur de C nous a-t-il donc sciemment trompés? On ne le croirait assurément pas, quand on l'entend justifier ses connaissances aussi exactement (2) et aussi modestement qu'il le fait. D'ailleurs, cet auteur vivait et écrivait en Egypte. Lui qui connaissait les discours et les règles de Pakhôme, n'aurait pas ignoré l'existence d'une biographie copte, si elle avait déjà vu le jour. Aurait-il osé dans ce cas, lui, moine pakhômien (3), venir affirmer à des moines pakhômiens que cette biographie n'existait pas (4)? Mais pourquoi donc

(1) La théorie de M. Amélineau sur ce point a été définitivement renversée, au moins pour sa partie principale, par M. Preuschen dans l'ouvrage déjà cité.

(2) Notez que nous savons positivement avoir été écrites en copte toutes les sources que notre auteur dit avoir existé avant lui. Nous avons en copte des discours de Pakhôme (M M F C, IV, 2 f., 612 s.); et saint Jérôme traduisit en latin les règles et les lettres du saint qu'on avait d'abord traduites du copte en grec (Migne, P. L., t. 23, col. 65 s.).

(3) Les Bollandistes (p. 287) ont cru que l'auteur de C était un moine de Pakhôme. C'est avec raison. Cet auteur nomme Pakhôme ὁ πατὴρ ἡμῶν. Au n° 62, il nous dit : οὐχ ἠκούσαμεν αὐτῶν λεγόντων πολλάκις περὶ τοῦ γράψαι : il a donc vécu longtemps parmi les cénobites pakhômiens. Enfin, au n° 63, il s'exprime ainsi : ὡς παῖδες ἐπιθυμοῦντες τῶν ἀναθρεψάντων ἡμᾶς πατρῶν μνημονεύειν ἐσπουδάσαμεν. Nous aurons bientôt des renseignements plus précis sur cet auteur.

(4) Nous savons très bien qu'il arrive parfois qu'une telle assertion passe de l'original dans une source dérivée. Mais pareille profession ne se retrouve nulle part dans les textes coptes. Si C s'était servi de ces derniers, il l'aurait donc introduite lui-même, et cela dans le but manifeste d'induire en erreur, puis-

l'accuser de mensonge? A cause du témoignage de T et de M disant, prétend-on, que Théodore, le disciple bien-aimé de Pakhôme, fit écrire, en copte naturellement, la vie de son père et cela, sous ses yeux, dans son propre monastère. Si la chose était vraiment affirmée, resterait encore à voir à quel auteur il faudrait plutôt ajouter foi. Et, si l'on en croit M. Amélineau sur la manière dont les Coptes rédigeaient leurs œuvres (*Contes et Romans de l'Egypte chrétienne*, Introd., p. XXXIV s.), l'auteur grec aurait assez facilement la préférence. Mais le texte copte dit-il en réalité ce qu'on lui fait dire? Comme T est fruste à l'endroit qui nous concerne (299 s.), nous citerons M 249-259. Théodore, dit M, se mit à raconter à ses moines la vie de leur père Pakhôme. Puis, il leur adressa un long discours : *Ecoutez-moi, mes frères, et comprenez bien ce que je vous dis. Car l'homme dont nous racontons (la vie), est notre père à tous après Dieu... et je crains que nous n'oubliions ses souffrances, que nous ne sachions pas qu'il a fait de cette foule un seul esprit et un seul corps par lui et nos autres pères saints qui l'ont aidé à établir cette œuvre sainte.* Viennent alors des considérations sur les motifs de conserver la mémoire de Pakhôme et d'écrire sa vie. Théodore poursuit en répondant à ceux qui ont pensé qu'honorer ainsi les saints, c'est glorifier leur chair, et il ajoute : *Maintenant donc, ô mes frères, je vous dis qu'il est nécessaire et juste d'écrire ses souffrances depuis le commencement, ainsi que toute sa perfection, ses pratiques, toutes les ascèses qu'il a faites, afin que sa mémoire demeure stable sur la terre, ainsi qu'elle est stable dans les cieux en tout temps.* Suivent de nouvelles considérations pour réfuter l'objection mentionnée, et Théodore finit son discours. L'auteur memphitique intercale ici une assez longue description des soins donnés par Théodore à sa communauté. Et ce n'est qu'après cette digression qu'il ajoute : *Et quand les frères qui lui servaient d'interprètes pour traduire ses paroles en grec à ceux qui ne savaient pas l'égyptien, parce que c'étaient des étrangers ou des hommes de Rakoti, l'eurent entendu parler une foule de fois des pratiques de notre père Pakhôme, ils s'adonnèrent de tout leur cœur à ce qu'il avait dit à son sujet avec certitude : ils l'écrivirent, parce-qu'après avoir fini de leur en parler et de le glorifier en toutes ses souf-*

qu'il mentionne explicitement les écrits relatifs à Pakhôme qui avaient déjà été rédigés. Les observations que nous venons de faire excluent cette hypothèse. Remarquez encore que les auteurs de A et de B, transcrivant les paroles de l'auteur de C, affirment, comme lui, tenir leurs renseignements de contemporains de Pakhôme, mais qu'ils se sont bien gardés de faire passer dans leur œuvre sa négation de l'existence d'une vie écrite du saint.

frances, notre père Théodore avait dit aux frères en soupirant : Remarquez bien les paroles que je vous dis : car certes il viendra un temps où vous ne trouverez personne pour vous les dire.

Ce passage montre que les moines de Pakhôme s'opposèrent d'abord vivement à ce qu'on écrivît l'histoire de leur fondateur. Pour les convaincre, Théodore doit déployer toute son éloquence. Il argumente de l'Ecriture, allègue les paroles de Job. « Malgré ces paroles du bienheureux Job, écrit M. Amélineau, les enfants de Pakhôme ne voulaient guère, semble-t-il, se laisser persuader qu'ils devaient écrire la vie de leur père. Il fallut un grand nombre d'autres exemples tirés de l'Ecriture et des raisonnements quintessenciés pour les amener à entendre raison. Tout le répertoire y passa. » Nous trouvons dans le discours de Théodore un écho des objections de ses religieux (1). Du moins, ceux ci se laissèrent-ils finalement persuader? L'auteur memphitique (p. 252) a mentionné avec soin comment Théodore réussit à faire prononcer par ses auditeurs une formule de bénédiction publique en l'honneur de Pakhôme. Mais, après avoir fini de rapporter son long discours, il n'ajoute pas immédiatement si ses moines cédèrent à ses désirs ou du moins furent convaincus par ses arguments. Il intercale en cet endroit tout un récit de deux pages. C'est seulement alors qu'il nous dit : *Et quand les frères qui lui servaient d'interprètes...... l'eurent entendu parler une foule de fois des pratiques de notre père Pakhôme, ... ils l'écrivirent parce qu'après avoir fini de leur en parler, ... notre père Théodore avait dit aux frères en soupirant : Remarquez bien les paroles que je vous dis, car certes il viendra un temps où vous ne trouverez personne pour vous les dire.* Notez que Théodore dut répéter *une foule de fois* ses exhortations. Ce n'est donc pas dès la première réunion que ses moines

(1) Faut-il admettre tout cet exposé comme historique? Il ne se trouve ni dans C ni dans A'. M. Amélineau (*Contes et Romans de l'Egypte chrétienne*, Intr., p. XXXIV) nous apprend qu'un auteur copte, « s'il ne se donnait pas comme témoin oculaire, devait au moins nommer la personne qui l'avait renseigné, et le nom de cette personne devait être connu : c'était d'habitude le nom d'un moine célèbre par sa sainteté et ses mortifications. » Conformément à ce procédé, les auteurs de T et de M pourraient avoir trouvé bon d'apporter Théodore lui-même comme garant de leur récit, concrétisant ainsi l'idée de l'auteur grec qui dit tenir ses connaissances de moines contemporains de Pakhôme. En tout cas, d'après le témoignage de C et l'idée qui est le fond du récit de T et de M, on ne peut douter des répugnances des disciples de Pakhôme à écrire sa vie. Si l'exposé de T et de M est historique, l'auteur grec peut l'avoir omis parce qu'il n'avait pas à prouver à ses lecteurs l'opportunité de rédiger l'histoire des Saints.

furent convaincus. Sinon, pourquoi eût-il dû *finir* ses discours *en soupirant?* Et ces paroles par lesquelles il termine, *Remarquez bien* etc., ne sont-elles pas d'un homme, qui, n'ayant pu décider ses auditeurs, les menace du mauvais effet de leur obstination? Si, après avoir *fini* de leur parler sur cette matière, il doit encore leur lancer cette menace, c'est que, même après *tous* ses discours, ceux-ci se montraient rebelles. Si, finalement ils avaient été convaincus, Théodore n'eût plus craint qu'il vînt un temps où ses moines ne pourraient plus connaître la vie de leur fondateur. Et de fait, la dernière phrase, remarquez-le bien, ne dit nullement que les interprètes se mirent à l'œuvre tout de suite après les derniers discours de Théodore « *Et, quand les frères ...... l'eurent entendu parler une foule de fois ...... ils l'écrivirent ......* » On voit combien vague est la relation de temps indiquée. Encore, n'est-elle exprimée en copte que par le relatif ⲉⲧ avec le parfait. Voici simplement la situation ici décrite : Théodore est revenu plusieurs fois à la charge, mais en vain. Plus tard (temps indéterminé), les interprètes, méditant ses paroles, jugèrent enfin bon de faire ce qu'il avait tant recommandé. — Mais qui donc étaient ces *frères interprètes?* A^r 473-476 (cf. M 147, 150, C 60) nous apprend que l'Alexandrin Théodore remplit ce rôle auprès de Pakhôme, d'Horsiisi et de Théodore. Or, ce Théodore l'Alexandrin était précisément à la tête de la maison où se trouvaient *les gens de Rakoti et les étrangers* dont parle notre texte (ib.). Ce ne sera donc pas une hypothèse gratuite de supposer que ces interprètes étaient d'ordinaire des moines d'origine grecque ou alexandrine. C'étaient les plus instruits d'entre les cénobites (A^r 628), les plus à même par conséquent de connaître deux langues. De plus, ils se voyaient dans la nécessité d'apprendre le copte, pour pouvoir profiter des instructions des pères de la communauté (cf. M 150). Les moines coptes, eux, ne savaient pas d'ordinaire le grec en entrant au monastère, et n'y trouvaient guère de raison de l'apprendre. On voit que les interprètes de T et de M peuvent très bien être les mêmes que les auteurs de C, religieux grecs, mais qui connaissaient le copte, puisqu'ils se servaient de documents écrits en cette langue. Ces moines étrangers ne devaient pas éprouver la même répugnance que les autres à écrire la vie de Pakhôme. Plus cultivés qu'eux, ils avaient connu dans leur patrie l'usage de mettre par écrit l'histoire des grands hommes.

Voici maintenant qu'ils ont entendu *une foule de fois* Théodore insister pour qu'on rédigeât la biographie de leur père commun. Quand enfin ils

s'y décident, il semble qu'ils aient eu une raison spéciale de craindre la réalisation de la menace de Théodore. « Ils l'écrivirent *parce que* Théodore avait dit en soupirant : .... il viendra un temps où vous ne trouverez personne pour vous les dire. » Cf. C 62 : ὅτε δὲ ἴδομεν ὅτι χρεία ἐστὶν ἵνα μὴ τέλεον ἐπιλαθώμεθα ὧν ἠκούσαμεν etc. Le même motif est allégué de part et d'autre. Ceci se comprend très bien après la mort de Théodore arrivée en 368. Alors, d'autre part, S. Athanase venait d'écrire (vers 365) la vie d'Antoine, exemple qui a dû exciter encore les moines grecs, et sous l'influence duquel ils semblent de fait s'être mis à l'œuvre, comme on le voit C 1, 63 (Cf. M 1).

Nous voici arrivés à notre hypothèse. Tandis que les moines coptes ne veulent pas mettre par écrit la vie de leur père, les moines grecs rédigent son histoire qu'ils font naturellement suivre de celle de ses successeurs et spécialement de Théodore. En face de la résistance des autres, et conformément à leur formation intellectuelle, c'est en grec qu'ils la composent (1). Cette biographie est naturellement lue dans les maisons des *étrangers*. Les moines coptes apprennent ainsi à la connaître. Alors, incités par cet exemple, ils se mettent à rédiger une vie copte de Pakhôme. Inférieurs en formation littéraire aux moines grecs, ils se serviront de l'œuvre de ceux-ci, mais d'autre part, bien souvent, ils ne feront pas une traduction proprement dite. Plus au courant que ces étrangers des détails de la vie de leurs grands hommes, et d'une imagination plus fertile, ils complèteront et parfois transformeront l'œuvre grecque d'après leurs souvenirs et leurs idées personnelles. Il suffit d'ailleurs de comparer les passages correspondants des diverses recensions égyptiennes, pour se convaincre que les traducteurs ou même les copistes coptes se faisaient fort peu de scrupule de ne pas rendre exactement leur texte.

Cette hypothèse découle d'une façon obvie du seul examen du texte copte. Elle a l'avantage de concilier parfaitement le témoignage de C, de M et de T (2). Elle explique et les ressemblances et les différences

(1) N'auraient-ils pas écrit la même œuvre en grec et en copte à la fois? Cela ne répond pas bien aux circonstances que nous venons de relever. Nous n'avons d'ailleurs pas l'ombre d'un indice d'une recension copte en tout semblable à la grecque. A' ne connaissait certes pas pareille recension copte, puisque, quand il transcrit les récits de C, il les emprunte, nous le verrons, au texte grec lui-même.

(2) On pourrait nous faire cette objection : « Il est possible que les répugnances des moines coptes soient disparues peu à peu. Ces moines interprètes savaient

entre les recensions grecques et égyptiennes. Elle rend compte du coloris égyptien que peuvent avoir certains récits de C, puisqu'après tout ils viennent d'un auteur vivant parmi les Coptes, mettant par écrit ce qu'il a entendu de la bouche des Coptes, et se servant même de documents écrits en copte. Enfin, nous allons voir qu'elle trouve un confirmatur dans la comparaison des textes.

Avant d'en venir là, une dernière remarque. Nous avons entendu les vies égyptiennes nous dire des auteurs de la première vie de Pakhôme : *Et quand les frères interprètes l'eurent entendu... ils écrivirent.* Si la recension copte est primitive, ces interprètes sont ceux-là même qui écrivent ces paroles. Eussent-ils ainsi désigné leur propre personne? Ailleurs, ils n'épargnent pas les *nous*. Cf. p. 2, 630. Et puis, notez cette remarque de M. Amélineau *(Contes et Romans de l'Egypte chrétienne*,

nécessairement le copte. Et ainsi il est très possible d'entendre la phrase de M et de T en ce sens que les frères interprètes rédigèrent d'abord leur œuvre en copte. » Il y a bien à la possibilité qu'on nous oppose quelques petites difficultés. Si on voulut dès l'abord avoir une biographie copte de Pakhôme, pourquoi confia-t-on le soin de l'écrire à des étrangers, qui ne maniaient sans doute pas cette langue aussi bien que les autres moines et qui avaient moins de chance d'être aussi complètement renseignés? Et puis, qu'on se rappelle que la résistance durait toujours après *tous* les discours de Théodore. Comment encore ces écrivains coptes se seraient-ils désignés comme ils l'ont fait? Supposons toutefois que les possibilités objectées soient fondées. Il n'en restera pas moins vrai qu'il est aussi possible d'interpréter le texte comme nous l'avons fait. Or, si cette interprétation est possible, on n'a plus rien à objecter au témoignage de C, qui, lui, ne peut certes pas avoir deux sens. Et il reste ainsi établi d'après ce témoignage, dont rien ne vient détruire la valeur, qu'avant C il n'existait aucune vie écrite de Pakhôme.

On nous objectera encore : « Dans votre hypothèse l'auteur grec se met au moins en contradiction avec l'auteur copte, sur ce point que ce dernier atteste les efforts réitérés de Théodore pour faire écrire la vie de Pakhôme, tandis que le premier semble dire que la chose n'était pas encore à l'ordre du jour, quand il s'est mis à l'œuvre : οὐχ ἠκούσαμεν αὐτῶν λεγόντων πολλάκις περὶ τοῦ γράψαι. » D'abord, si nous admettions avec M. Amélineau (A D M G, XVII, p. XXII, n. 1) qu'il faut lire οὖν au lieu de οὐχ (M. Grützmacher, p. 19, biffe cette négation sans laisser aucunement entendre qu'elle se trouve dans le texte), la difficulté n'aurait plus de raison d'être. Mais à vrai dire, nous ne saurions accepter cette correction. Elle ne repose sur aucune autorité et la leçon du texte donne un sens bien satisfaisant : « Si l'on nous demande pourquoi eux-mêmes n'ont pas écrit cette vie, nous répondrons que même nous ne les avons pas souvent entendus parler de le faire, quoique ce fussent des gens intelligents et prudents, mais (ἀλλὰ c.-à-d. il n'est pas étrange qu'ils ne l'aient point fait, car) ce n'était peut-être pas encore le temps de le faire. Comme au contraire maintenant nous avons vu la nécessité d'écrire cette vie,... nous nous sommes mis à l'œuvre. » Comment concilier ce sens avec le copte? D'après le copte, ce n'est que Théodore qui pousse à écrire la vie de Pakhôme. Les autres n'en parlent que pour combattre la mesure. Dans ces conditions, ne peut-on pas dire en toute vérité que ces moines *ne parlaient pas d'écrire* l'histoire de leur père?

Intr., xxxiv). Chez les Coptes « pour ne pas être suspecte, toute œuvre nouvelle devait se présenter avec un certificat d'origine, en quelque sorte estampillée au nom d'un homme connu ou recommandable par son titre seul... Rien ne valait un auteur qui pût se dire témoin oculaire : alors, le récit était personnel et emportait l'emploi continuel du pronom de la première personne. » Dans ces conditions, les auteurs de T et de M, en parlant comme ils le font, ne trahissent-ils pas que ce ne sont pas eux, *les frères interprètes* qui suivirent d'abord le conseil de Théodore? Sinon, ils se fussent fait gloire de leur docilité et n'eussent point en tout cas voilé leur personnalité, si ce n'est pour mettre leur œuvre au compte de quelque moine célèbre. Dans notre hypothèse, la manière dont T et M désignent les premiers rédacteurs de la vie de Pakhôme, est on ne peut plus naturelle.

2. Le second moyen que nous ayons de découvrir la biographie originale de Pakhôme, c'est la comparaison des passages communs à C et aux œuvres égyptiennes.

a) Examinons d'abord C 2 *in.*, T 314 s., M 2 s., A^r 340 s.. Ces trois derniers passages sont concordants jusque dans les expressions. Ils rapportent d'abord que, Pakhôme enfant étant allé sacrifier à *ceux qui habitent dans les eaux*, ceux-ci ne voulurent point *monter*, et qu'à cette occasion, Pakhôme fut chassé par les prêtres; puis, qu'une autre fois, le futur moine, ayant bu du vin des libations offertes aux idoles, le vomit aussitôt; ils exposent enfin comment Pakhôme, dans un petit voyage qu'il faisait sur l'ordre de ses parents, fut tourmenté par les démons, et comment il surmonta dès lors une tentation contre la chasteté. Les trois vies terminent par une parole que le saint prononça dans la suite : *Lorsqu'il fut moine, il raconta cela aux frères... et il leur expliqua cette chose disant : Ne croyez pas que les démons... m'ont fait chasser de cet endroit, parce que plus tard on devait me faire miséricorde dans la foi véritable; mais ils ont vu qu'alors je haïssais le mal...* — C raconte le premier de ces trois faits, donne ensuite le second dans une proposition incidente et comme s'étant passé avant le premier, puis, omettant complétement le troisième, relate la réflexion de Pakhôme que nous venons de citer.

Deux hypothèses sont ici possibles : la rédaction copte étant primitive, C aurait omis un passage du texte dont il se servait; ou bien, C étant l'original, le copte aurait interpolé le troisième récit.

Cette seconde hypothèse est bien plus vraisemblable. Les paroles

de Pakhôme ne visent en effet que le premier des trois épisodes, le seul dans lequel le saint ait été *chassé de cet endroit*. Dans C, elles sont naturellement rattachées à ce premier fait. Les autres documents, au contraire, ont exposé le deuxième récit avec autant d'ampleur que le premier, et y ont ajouté le troisième, en y insistant particulièrement, si bien que lorsqu'on lit dans ces documents : *Quand il fut moine, il raconta cela aux frères*, etc., on est amené à penser qu'il s'agit aussi et surtout du dernier fait, lequel pourtant n'est pas visé par ces paroles. L'harmonie du récit est donc brisée. C'est souvent l'effet que produit une ajoute postérieure.

b) Rapprochons encore C 2 *fin.;* T 316-317; M 5-9; A[r] 342-345.

Dans l'exposé de C, tout se tient à merveille. Pakhôme, né de parents païens, participe au culte des idoles. Enrôlé au nom de Constantin, il entend parler des chrétiens et voit en œuvre leur charité. Il demande alors au Dieu de ses bienfaiteurs de se faire connaître à lui. Libéré, il se retire à Schénésît, où il apprend les éléments de la foi et est baptisé. Les autres sources rappellent aussi l'origine païenne de Pakhôme. Elles disent même explicitement qu'il ne devint chrétien qu'à Schénésît. Et pourtant, elles le font s'écrier, dès le moment où on l'embarque : *Mon Seigneur*, ou, *Mon Seigneur Jésus, que ta volonté soit faite*, etc. Il connaissait donc déjà le Dieu unique et le Christ lui-même. Néanmoins, six lignes plus bas, le jeune soldat nous est offert comme ne sachant pas encore ce que sont les chrétiens. Est-ce que l'auteur grec aurait ici corrigé l'original égyptien? Ou bien n'est-il pas plus probable que l'écrivain copte, s'il avait fait son récit sans se servir d'aucun autre, n'y eût pas mis pareille contradiction? Transcrivant et transformant le grec, il aura jugé bon de placer dans la bouche de Pakhôme une de ces courtes exclamations qui sont dans le goût des Coptes, sans remarquer qu'il introduisait par là un contre-sens dans son texte.

c) C 20 *fin.;* T 295-296; M 39-40; A[r] 384 s.

Il s'agit ici d'une visite d'Athanase au monastère de Tabennîsi. L'évêque de Dendérah demande au patriarche d'ordonner prêtre Pakhôme, mais celui-ci se cache pour échapper à cette dignité. Jusqu'à cet endroit, tous les documents marchent d'accord. Les vies égyptiennes ajoutent un discours d'Athanase, dans lequel l'archevêque assure avoir entendu parler de notre moine dès avant sa promotion au siège d'Alexandrie, exalte le fondateur du cénobitisme et promet de ne point l'ordonner contre sa volonté. L'auteur grec n'a pas un mot de ce

discours. L'eût-il omis, s'il s'était servi de la rédaction copte, puisqu'il s'agit ici de paroles toute glorieuses pour Pakhôme et qui sont prononcées par ce patriarche d'Alexandrie à qui des moines alexandrins devaient être plus attachés que n'importe qui? L'écrivain copte, lui, peut très bien avoir ajouté ce discours, soit qu'il l'ait inventé lui-même pour la gloire de son héros, soit qu'Athanase l'ait réellement prononcé et que les moines coptes en aient gardé le souvenir.

d) C 48; M 96 s.; A^r 427-430.

L'exposé des deux dernières narrations est très bien ordonné. Un vieillard, Mauô, s'indigne au sujet de certaines paroles de Pakhôme sur la faiblesse humaine, et, feignant une maladie, n'accompagne pas les frères au travail. Dans l'entretemps, on amène, pour être jugé par le saint, un ascète étranger coupable de vol. Mauô prend celui-ci pour un saint. Quand Pakhôme revient, le vieillard apprend le péché du moine, et à cette occasion, reconnaît la justesse des avis qui l'avaient d'abord révolté.

Le texte grec rapporte en premier lieu qu'on amena à Pakhôme un moine voleur pour qu'il le jugeât. Mais il ne nous dit pas un mot de ce qu'il en advint. Il passe alors à l'histoire de Mauô que le saint corrige grâce à son discernement des esprits. Cette histoire est fort embrouillée et offre très peu d'intérêt. Si l'auteur de C avait eu sous la main le texte copte, il aurait pu omettre ou abréger ce récit, mais nous ne comprendrions pas qu'il l'eût présenté comme il l'a fait. Son exposé semble être d'un homme qui n'est pas toujours très au courant des détails des faits qu'il raconte. Telle dut être en effet plus d'une fois la situation de cet auteur qui nous dit lui-même n'avoir pas connu Pakhôme.

e) C 60; M 141-150; A^r 473-476, 640.

Voici l'histoire de ce Théodore l'Alexandrin dont nous avons déjà parlé et que Pakhôme mit à la tête de la maison des *étrangers* dans son monastère. Chose étrange, seule, la vie grecque ne décrit ni sa conversion ni son entrée en religion. L'auteur de C, grec lui-même, devait pourtant s'intéresser plus que les moines coptes, à ce supérieur des frères grecs, d'autant plus que, dans sa jeunesse, Théodore fut en rapports intimes avec Athanase. Supposez que cet auteur ait utilisé un document égyptien : il eût dû se montrer avide de recueillir tout ce que cette source contenait sur Théodore. Si au contraire il n'a fait que rédiger ses propres souvenirs, son silence ou sa réserve s'explique mieux. Ne voulant écrire que la vie des premiers pères du cénobitisme,

il ne parle de Théodore qu'incidemment. D'ailleurs, ce Théodore n'était pas mort quand C fut composé, puisqu'il était encore de ce monde quand Ammon écrivit sa lettre à Théophile, tout à la fin du IVe siècle (1).

De plus, à la différence de M, qui réunit les faits relatifs à l'interprête alexandrin, C, qui pourtant a priori devrait être rédigé d'une façon plus littéraire et mieux ordonnée, les sépare (60, 71) sans raison apparente; de ce chef encore, l'exposé grec semble original (2).

Terminons ici la comparaison de nos sources. Les indices que nous avons relevés, appartiennent aux différentes parties des diverses recensions. Nous pourrions en signaler bien d'autres; mais plusieurs trouveront naturellement leur place plus loin. L'ensemble de ceux que nous avons allégués, est, croyons-nous, bien concluant et appuie solidement le témoignage de C sur son auteur et sur la manière dont il procéda. La première biographie de Pakhôme fut rédigée par un moine grec qui n'avait pas vécu avec le saint cénobite, mais qui avait entendu parler ceux qui furent ses contemporains et ses disciples.

Bien faibles d'ailleurs sont les arguments par lesquels on a cru prouver que C est une source dérivée. M. Amélineau se pose d'abord cette question : « Comment se peut-il faire que les deux auteurs (il s'agit de ceux de A et de C; il eût fallu y ajouter celui de B) se suivent pas à pas? Cette marche parallèle ne peut guère s'expliquer sans des données communes... Le parallélisme qu'on remarque dans les deux œuvres grecques, jusqu'au moment où la seconde (C) rapporte de nombreux faits passés sous silence par la première, suppose qu'il y avait déjà une rédaction antérieure des mêmes faits, et qu'elle fut connue des deux écrivains. » On peut trouver une autre explication de ce parallélisme : c'est que A et B dérivent de C. Cette explication est même la seule possible. Si les auteurs grecs avaient puisé indépendamment à une source commune, comme le veut M. Amélineau, ils ne l'auraient pas fait constamment de la même manière.

(1) *Ep. Amm.* (C'est ainsi que nous désignerons désormais cette lettre, les chiffres en marquant les nos) 2, *fin*..

(2) On peut faire le même argument au sujet de C 26 et 40 *f.*, cll. T 521 et M 53 s.. Les récits relatifs à la visite du frère et de la mère de Théodore sont séparés dans C, réunis dans T et dans M, sans doute à cause de la similitude des faits et pour la beauté de la narration. Nous faisons spécialement observer ici que B 33, 51 s'écarte de T et de M absolument de la même façon que C. Comme C, B sépare les deux faits. Comme dans C, la lettre des évêques, dans B, ordonne de rendre Théodore à sa mère, et non pas seulement de le lui laisser voir. Comme dans C, la mère de Théodore ne retourne pas chez elle, mais se fait religieuse au couvent voisin (cf. A 31). Evidemment, B et C n'auraient pas pu transformer ainsi le recit copte, s'ils s'en étaient servis indépendamment.

Le second argument du professeur de Paris est tiré du récit copte sur la composition de la vie de Pakhôme; nous n'avons plus à y revenir.

« Personne, poursuit M. Amélineau, ne trouvera étonnant que cette vie ait tout d'abord été écrite en copte, et dans le dialecte en usage dans la Haute-Égypte, puisqu'on l'écrivit pour l'édification des cénobites. » Quiconque aura appris dans les documents coptes eux-mêmes qu'il y avait beaucoup de moines grecs dans les monastères pakhômiens et que les moines coptes se montrèrent d'abord fort peu disposés à écrire l'histoire de leur fondateur, ne trouvera plus étonnant que cette vie ait d'abord été rédigée en grec.

« Non-seulement, dit encore M. Amélineau, l'ordre de cette vie grecque (C) est le même que celui de la vie copte, mais l'on n'y rencontre que deux ou trois faits qui ne se trouvent point dans l'œuvre copte. » Ce phénomène montre *l'existence* d'une parenté entre les deux recensions, mais non pas sa *nature*. Notre théorie explique très bien les deux points signalés.

Avant d'examiner (p. XXVI-XXXIX) « la manière d'agir du second auteur (C) à l'égard de son original » et la valeur historique de C, M. Amélineau aurait bien fait d'établir plus solidement que C n'est pas lui-même l'original.

Pour montrer que C n'a pas puisé directement aux traditions des monastères, M. Grützmacher (1) n'a que ces quelques lignes : « Cette hypothèse est absolument inadmissible, à raison de l'accord fréquent entre les recensions grecque et copte dans les expressions et dans la manière de disposer les récits. » Faut-il encore répéter que si le copte dépend du grec, ce double accord est parfaitement intelligible?

Reste un argument à première vue beaucoup plus sérieux. Nous le trouvons formulé par Lenain de Tillemont (2). « Le style et la diction de cet auteur (C), dit-il, n'a aucune élégance. Elle a même beaucoup d'obscurité, pour ne pas dire de barbarie; ce qui peut donner sujet de croire que la pièce a été écrite originairement en égyptien et que le texte grec donné par Bollandus n'est encore qu'une traduction. » La langue de l'écrivain grec n'est en réalité nullement élégante. Mais la conclusion de Tillemont s'impose-t-elle? D'abord, lui-même l'assure, « les fautes de copistes sont sans nombre » dans le texte publié par les Bollandistes. Notez

(1) *L. c.*, p. 18.
(2) *Mémoires pour servir à l'hist. eccl.*, Bruxelles, 1715, t. 7, p. 295.

ensuite que notre auteur a vécu longtemps au milieu des Coptes, qu'il met par écrit des récits entendus de la bouche des Coptes, qu'il se sert même de documents écrits en copte. Est-il donc étonnant que ses descriptions aient un coloris égyptien, et sa phrase, parfois, une tournure copte? Le moine biographe ne vivait d'ailleurs point à l'âge d'or de la littérature grecque, et surtout n'habitait pas Athènes. M. Letronne, qui a longuement étudié les inscriptions grecques et latines de l'Égypte, relève plusieurs fois dans ses ouvrages (1), la décadence du grec parlé en Égypte. Dans des inscriptions découvertes dans les villes qui furent le plus en rapport avec les Romains, ou composées à une époque bien antérieure à la nôtre (sous Caracalla, par exemple), on trouve, nous apprend ce savant, des incorrections, des barbarismes, d'énormes solécismes (2). On pardonnera bien à un moine écrivant pour des moines, de ne s'être pas servi d'un grec plus pur que les prêtres cultivés ou les personnages officiels qui rédigèrent ces solennelles inscriptions.

Rien donc, ni du côté de la forme, ni du côté du fond ne s'oppose à notre opinion sur la rédaction de la vie C : l'histoire de Pakhôme fut en tout premier lieu écrite en grec.

Cette conclusion a son importance pour l'histoire de la littérature copte. M. Amélineau, dans ses *Contes et Romans* (I, p. XIV s.), s'exprime ainsi : « On a souvent accusé les Coptes de n'avoir guère fait que traduire les œuvres grecques. Il serait beaucoup plus juste d'accuser les Grecs d'avoir traduit les œuvres coptes et de les avoir altérées... Je dois cependant reconnaître que les Coptes ont traduit en leur langue certains ouvrages grecs ; mais la plupart de ces traductions ont été des traductions d'actes conciliaires ou d'œuvres oratoires. » Nous avons vu qu'à la fin du quatrième siècle encore, les moines coptes, en Thébaïde du moins, étaient d'avis qu'on ne pouvait point écrire la vie des saints personnages ; ils s'y opposaient de toutes leurs forces, et y voyaient une sorte d'idolâtrie. Jusqu'à cette époque par conséquent, les Coptes ne se lancèrent nullement dans l'hagiographie. Il n'est pas probable cependant que les nombreux Grecs qui vivaient sur la terre d'Egypte aient partagé leurs vues. Eux voulurent sans doute conserver à l'histoire la mémoire des grands hommes qu'ils avaient connus et

(1) Cf. *Recueil des inscriptions grecques et latines de l'Égypte*, Paris, 1848, t. 2, p. 180, 199.

(2) *Mém. de l'Institut. Acad. des inscr. et belles-lettres*, Paris, 1831, t. 9, pp. 132, 170 s..

rédigèrent leur vie. Cet exemple des Grecs amena les Coptes, d'abord à traduire les biographies grecques, et plus tard à en composer eux-mêmes dans leur langue. C'est ainsi que la vie de Pakhôme fut d'abord écrite en grec, puis traduite en copte. C'est ainsi encore que les Coptes semblent n'avoir jamais eu sur S. Antoine, le père de leurs moines, que des traductions de l'œuvre de S. Athanase. La notice du Synaxare consacrée à ce saint n'en est que l'abrégé, et la vie arabe du saint patriarche n'est à son tour qu'une version plus ou moins fidèle de la même vie grecque (1). Nous avons d'ailleurs vu que l'exemple du grand archevêque d'Alexandrie semble avoir favorisé le développement de l'hagiographie en Égypte. De même, quoi qu'en pense M. Amélineau (2), la vie copte de S. Paul l'ermite, paraît bien dériver de l'œuvre de S. Jérôme (3). Tous ces phénomènes nous portent à croire que les premières œuvres d'hagiographie copte sont des traductions et que c'est seulement à une époque postérieure que, même sur ce terrain, on peut trouver des travaux égyptiens originaux. Vu la grande place que l'hagiographie occupe dans la littérature copte, ce point méritait d'être relevé.

III. *Les recensions coptes et arabe.*

Nous n'avons plus de la Vie thébaine de Pakhôme que des fragments détachés, souvent délabrés, de peu d'étendue, de provenances diverses et appartenant à toutes les parties de l'histoire du saint et de ses successeurs (4).

(1) Cf. AMÉLINEAU, A D M G, t. XXV, p. XX.
(2) Ib., p. IV s..
(3) Non-seulement, la conclusion de l'œuvre copte, A D M G, XXV, p. 14, porte le nom de S. Jérôme : *Et moi, Jérôme le pécheur, je prie quiconque lira ce livre*, etc., mais on y rencontre des mots et des faits qu'on ne comprendrait guère sous la plume d'un auteur égyptien, comme le martyre de Corneille à Rome et la mention de l'hippocentaure (p. 14). P. 2 *f.*, on lit une phrase qui vient bien à sa place dans le texte de S. Jérôme (n. 2 *in.*) mais dont on ne voit plus la raison d'être dans le copte, où le passage qu'elle introduisait a été supprimé. De même, si l'on veut comparer les pp. 6 et 7 de l'œuvre copte avec le n. 9 de la vie latine, on sera convaincu que plusieurs phrases coptes inintelligibles ou très singulières s'expliquent par la non-intelligence de pensées assez subtiles de S. Jérôme. — Cf. E. PREUSCHEN, *Deutsche Litteraturz.*, 1896, n. 12. — Dans son dernier ouvrage *(Palladius und Rufinus*, p. 176), M. Preuschen trouve que c'est déjà lui faire trop d'honneur que de mentionner l'opinion émise, fort timidement, il est vrai, par M. Amélineau *(De Historia Lausiaca)*, d'après laquelle Rufin et Pallade se seraient servis indépendamment d'une source copte perdue.
(4) Pour l'histoire de ces fragments, cf. CIASCA, *Sac. Bib. Fragm. Copto-Sah. Mus. Borg.*, Romæ, 1885, p. XIV s..

De ces fragments, les uns se trouvent à la bibliothèque de Venise, et ont été publiés et traduits par Mingarelli (1). M. Amélineau en a donné de nouveau le texte et la version (M M F C, IV, 2 f., p. 562-584, 800-810). D'autres sont conservés à la bibliothèque bourbonienne de Naples et appartenaient à la fameuse bibliothèque du cardinal Borgia à Velletri. Signalés par Zoega (2), ils ont été publiés et traduits par M. Amélineau (A D M G, XVII, p. 295-314). D'autres encore, découverts en Egypte dans ces derniers temps, se trouvent maintenant à la Bibliothèque nationale de Paris, à côté de ceux qui y existaient déjà auparavant. M. Amélineau les a reproduits et traduits (A D M G, XVII, 314-334; M M F C, IV, 2 f.. Cf. p. 484-488) (3). La *Bodleian Library* d'Oxford possède aussi un fragment thébain de la vie de Pakhôme donné par M. Amélineau (M M F C, IV, 2 f., 539-543).

Inutile de faire remarquer que ces fragments proviennent de divers manuscrits. Leur pagination copte le montre suffisamment (4). D'ailleurs, l'écriture en est souvent différente. M. Amélineau croit prouver (M M F C, 486) que l'un de ces manuscrits date de la fin du VIᵉ siècle.

La Vie memphitique nous a été conservée en exemplaire unique dans le volume LXIX des manuscrits coptes du Vatican. Assémani l'a rapportée à Rome de l'un de ses voyages aux monastères de Scété ou de Nitrie. Ce manuscrit, d'après M. Amélineau (A D M G, XVII, p. LII), serait du Xᵉ ou du XIᵉ siècle. Il y manque le commencement et la fin de l'histoire de Pakhôme, comme le commencement et la fin de celle de ses successeurs. Cette Vie ne remplissait pas à elle seule le manuscrit, puisqu'elle ne commençait que vers la page 90. L'histoire de Pakhôme va en effet de la p. 94 à la p. 306. Celle de Théodore s'étend de la p. 459 à la p. 546. Seulement, dans le volume LXIX du Vatican, un relieur ou un conservateur a mis en premier lieu (fol. 1 à 39) cette dernière histoire (5).

(1) *Aeg. Cod. Rel.*, CXLIX-CCLIV.

(2) *Cat. Cod. Copt.*, p. 370-372, nn. CLXXIII, CLXXV, CLXXVII.

(3) Le fragment VII de la publication de M. Amélineau avait déjà été publié et traduit par E. DULAURIER, *Fragment des révél. apoc. de S. Barthél.*, etc. Paris, Impr. royale, 1835.

(4) Cf. A D M G, XVII, 317, fragm. V (pagin. 129-144) et M M F C, IV, 2 f., 553, fragm. IX (pagin. 139-140); M M F C, IV, 2 f., fragm. V (pagin. 65-66) et fragm. I (pagin. 60-75).

(5) M. Amélineau lui-même (p. LIII) admet que cette vie de Théodore faisait suite immédiate à celle de Pakhôme.

Quant au texte arabe, complet celui-ci (1), voici ce qu'en dit M. Amélineau (A D M G, XVII, p. LIV). « Les manuscrits en sont assez nombreux et l'on en trouve en Europe, notamment à la Bibliothèque nationale de Paris et à la Bibliothèque vaticane de Rome... En Egypte, les manuscits de cette histoire de Pakhôme et de ses successeurs jusqu'à la mort de Théodore doivent exister en assez grand nombre, et j'en ai eu trois à mon service : l'un venant de Louqsor, le second du monastère de Moharraq, le troisième de la bibliothèque du patriarche au Caire. J'ai eu de ces trois manuscrits de très bonnes copies et j'ai constaté que tous les trois étaient identiques, sauf toutefois les fautes légères qui sont dues à l'inadvertance de messieurs les copistes égyptiens, coptes ou musulmans. Je me suis servi... du plus beau de ces trois manuscrits, de celui qui est au patriarchat du Caire, parce qu'il est plus soigné et beaucoup mieux écrit que les deux autres. Ce manuscrit n'est pas très ancien : il est daté du ... 22 septembre 1816; mais il est lui-même la copie d'un autre manuscrit plus ancien, ainsi qu'il appert d'une note mise à la fin du volume par le copiste... On voit par ses paroles qu'on fit copier au Caire le manuscrit du couvent de Saint-Antoine. »

1° *La vie thébaine.*

La rédaction en langue grecque de l'histoire de Pakhôme ne manqua pas d'exciter l'émulation des moines coptes. S'ils étaient d'abord opposés à l'hagiographie, ils ne pouvaient le céder à des étrangers en zèle pour la gloire de leur père, et la vie grecque eut bientôt une traduction, ou plutôt une adaptation copte.

Nous possédons trois versions égyptiennes, T, M et A^r dérivées directement ou indirectement de C. Tout le monde reconnaît leur parenté intime : celle-ci saute d'ailleurs aux yeux à la première lecture (2). Il s'agit seulement de déterminer la nature de leurs rapports. A^r n'a certainement aucun droit à la priorité, puisque la langue dans laquelle il est écrit, ne s'introduisit que fort tard en Egypte. La question se pose donc en ces termes : est-ce en thébain ou en memphitique que la vie grecque fut d'abord traduite?

Il est a priori vraisemblable que l'histoire égyptienne de notre saint fut écrite en premier lieu dans le dialecte thébain. Pakhôme vécut en

(1) M. Grützmacher (p. 17) dit le texte arabe incomplet comme celui de T et de M. Nous n'avons pu trouver la place où il y manquerait un morceau, même de « peu d'importance ».

(2) Voyez plus haut, p. 28 s..

effet toute sa vie dans la Haute-Egypte; c'est là qu'il fonda ses monastères. Lui et ses moines, durent se servir de la langue parlée autour d'eux. Rien d'ailleurs ne vient détruire cette vraisemblance. Les *frères interprètes* qui rédigèrent C, habitaient, semble-t-il, le grand monastère de Pebôou, en pleine Thébaïde; c'est là seulement, en effet, que nous voyons mentionnée dès les commencements du cénobitisme, une maison florissante d'*étrangers et d'habitants de Rakoti* (C 60, M 147 s., A^r 473 s., *Ep. Amm.*, 4). L'exemple de ces Grecs aura sans doute été suivi tout d'abord dans leur propre couvent. Déjà Quatremère avait reconnu l'antériorité de la version thébaine. « Ce recueil me paraît être, dit-il, l'original primitif (?) sur lequel aura été faite, avec plus ou moins de changement, la traduction memphitique (1). »

M. Amélineau (A D M G, XVII, p. XLVII s.) pense que, dans la première œuvre thébaine, la vie de Pakhôme et celle de Théodore, unies dans A^r, formaient deux ouvrages distincts. Cette proposition, s'il fallait l'admettre, ne contredirait point notre théorie sur l'originalité de C vis-à-vis des recensions égyptiennes. La vie grecque contenant l'histoire de plusieurs personnages qui se sont succédé à la tête de la même communauté, eût pu facilement être divisée. Toutefois, aucune des versions dérivées de T n'a gardé la moindre trace de cette division. Le plus ancien des manuscrits thébains dont nous ayons des fragments (cf. M M F C, IV, 2 f., 486), ne la connaît pas d'avantage : quoiqu'il renferme la vie de Pétronios, de Théodore et d'Horsiîsi, il se termine par ces mots : *Est finie la grande Vie de notre père Pakhôme l'archimandrite.* Dans ces conditions, nous pouvons nous dispenser d'examiner les arguments de M. Amélineau. S'ils avaient quelque valeur (ce que nous ne concédons nullement), ils prouveraient tout au plus que, dans des recensions thébaines postérieures, on a séparé l'histoire de Pakhôme de celle de Théodore.

L'auteur de T n'a pas simplement traduit l'œuvre grecque. Si, comme nous l'avons dit plus haut, l'identité des faits rapportés, l'ordre et les termes dans lesquels ils sont exposés de part et d'autre, montrent à l'évidence qu'il s'est servi de C, les nombreuses divergences qui existent entre les deux documents, prouvent qu'il a développé son modèle, soit d'après des souvenirs plus complets sur la matière, soit déjà d'après les fantaisies de la légende.

(1) *Recherches sur la langue et la littérature de l'Egypte*, Paris, 1808, p. 132.

La vie copte fut dans la suite différemment transcrite et modifiée, même en dialecte thébain. Comparez le fragment IV des M M F C, IV, 2 f., 530 s. avec le fragment qui le suit, 543 s.. Tous deux exposent les mêmes faits, et ce, en s'écartant des autres recensions C, M et A^r. Or, la plus grande partie du second fragment concorde jusque dans les mots avec le passage correspondant du premier, de telle façon que l'un a été écrit sur l'autre, ou bien que tous les deux ont transcrit littéralement le même texte thébain. Malgré cela, le commencement du fragm. V s'éloigne sensiblement du précédent. Ou bien donc, un des scribes a pris une grande liberté avec son modèle (1), ou bien même nous avons dans un de ces fragments un travail postérieur fait sur l'autre. Les communautés cénobitiques voulurent sans doute avoir chacune leur exemplaire de la vie de leurs premiers supérieurs. Mais ces exemplaires ne furent point la reproduction exacte de leur original. Combien y eut-il de ces rédactions thébaines de notre histoire? La pauvreté des fragments qui nous sont parvenus, ne permet pas de le définir. M. Amélineau, qui veut en trouver trois (M M F C, IV, 2 f., 488), a bien eu raison de multiplier ici les peut-être. Que le fragment d'Oxford (M M F C, IV, 2 f., 539 s.) appartienne à une recension faite par un parti opposé à Théodore, c'est une supposition purement gratuite. Si Théodore n'y est point mêlé, comme ailleurs, à la vie de Pakhôme, c'est qu'il s'y agit d'une époque où il n'était pas encore devenu le disciple du saint.

2° *La vie memphitique.*

Les différences entre les dialectes égyptiens, quoique moins profondes qu'elles ne le paraissent à première vue, empêchaient les habitants de la Basse-Egypte de comprendre aisément les œuvres écrites dans l'idiome du Sahid. Pour les lire, on devait naturellement les traduire, et c'est ce qu'on a fait (2). La recension memphitique de

(1) « Les copistes, dit M. Amélineau (*Contes et Romans*, p. LXIV), ne s'accordaient pas de moins grandes libertés. Quand quelque passage leur plaisait, ils faisaient comme avaient fait les auteurs eux-mêmes (c'est-à-dire, ils les faisaient entrer de force ou de gré dans leur œuvre). En outre, il est à peu près inouï de rencontrer deux manuscrits du même ouvrage qui soient exactement semblables. Je ne veux pas seulement parler ici des fautes qui échappent à la fragilité humaine en général, et à l'inattention des copistes en particulier, mais de changements apportés au texte primitif de propos délibéré et dans nul autre but que d'orner ce qui semble ne pas l'être assez. »

(2) Cette traduction memphitique, comme la recension thébaine et la version arabe, fut, selon toute vraisemblance, l'œuvre d'un moine. Les manuscrits qui les ont conservées, proviennent d'ordinaire des monastères d'Egypte. D'ailleurs,

la vie de Pakhôme est une traduction, fort libre sans doute, de la versi thébaine. Malgré sa parenté évidente avec C, M ne peut pas dériver imn diatement de la vie grecque. Si T et M avaient l'un et l'autre util directement C, ils ne s'en seraient pas régulièrement écartés de la mêı façon, tant dans la manière de disposer les faits que dans l'expressic C'est pourtant ce qui arrive. Ainsi, la suite des évènements est exac ment la même dans T 317-328 et dans M 91-103. Dans C, on retrouve ı récits du n. 44 au n. 55 *in.*, mais ils y sont entrecoupés par d'autres q les deux œuvres coptes ont également transportés ailleurs. Ainsi enco T 521-536 et M 56-72 reproduisent C 27 *f.* à 35 *in.*, mais en omettant même les nn. 31 *in.*, 32, 33 *in.*. La comparaison de ces passages mon de plus que, pour l'expression aussi, T et M présentent les mêmes dil rences d'avec C. Nous avons déjà cité plus haut C 33 *f.*; T 530-5 M 67-68. Comparez encore

C 28 *f.*

Ἦν τίς γυνὴ τῶν ἐκεῖ πολιτευομένων τινός αἱμορροῦσα. Καὶ ἀκούσασα περὶ τοῦ μεγάλου Παχουμίου, ἠξίωσε τὸν προειρημένον Διονύσιον, ὡς φίλον αὐτοῦ, μεταπέμψασθαι τοῦτον, ὥστε συλλαλῆσαι περὶ ἀναγκαίου τινός. Μεταπεμφθεὶς οὖν ὁ Μέγας, ἐκάθητο ἐν τῇ ἐκκλησίᾳ, ὁμιλῶν αὐτῷ. Κᾆκείνη πιστεύσασα τῷ ἐνανθρωπήσαντι Θεῷ καὶ εἰπόντι τοῖς Μαθηταῖς· Ὁ ὑμᾶς δεχόμενος, ἐμὲ δέχεται· προσελθοῦσα ἥψατο τοῦ ἐπὶ τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ κουκουλίου, καὶ ἰάθη παραχρῆμα.

T. 524-525.

Or, il y avait une femme dont le sang était sous elle depuis longtemps, et *quand elle eut entendu dire qu'apa Denys allait se rendre vers l'homme de Dieu apa Pakhôme,* elle se leva, elle alla vers lui, elle le supplia disant : « Je sais que c'est ton ami, l'homme de Dieu apa Pakhôme. Je désire que tu me prennes avec toi, afin que je le voie : car je crois que si je le vois seulement, le Seigneur me donnera la guérison. » Et lui, il fut persuadé de la chose parce qu'il savait l'affliction qui était sur elle; sur

M. 60-61.

Il y avait une f dont le sang coulai elle depuis longteı c'était la femme d'u gistrat de Dendérah. *qu'elle apprit qu'ap nys se rendait l'homme de Dieu ap khôme,* elle se lev vers lui et le pr disant : « Je sai l'homme de Dieu a khôme, est ton an désire que tu me à lui, afin que je le car j'ai confiance ı je le vois seulem Seigneur me d guérison. » Denys f suadé à ces mots qu'il connaissait tion qui était su

l'activité littéraire des Coptes s'est surtout exercée dans les couvents, el religieux, plus que les autres, sentaient le besoin d'avoir entre les mains la des saints moines, pour s'édifier à leur lecture.

l'heure, on la fit monter sur une barque, ils naviguèrent vers le nord jusqu'à notre père. Apa Denys fut introduit vers lui, et, *après qu'il eut fini de lui parler au sujet des frères qu'il avait séparés*, il le supplia disant : Je veux que tu te lèves, *que nous aillions à la porte*, à cause de cette chose nécessaire. » Mais lui, il se leva, il le suivit, ils sortirent et ils s'assirent, ils parlèrent l'un avec l'autre. Mais la femme vint par derrière dans une grande foi ; lorsqu'elle eut seulement touché ses vêtements, sur l'heure elle fut guérie ; mais l'homme de Dieu apa Pakhôme fut attristé de la chose jusqu'à la mort, car en tout temps, il ne voulait pas être glorifié par les hommes.

On la fit alors monter dans une barque, ils allèrent au nord vers notre père apa Pakhôme. Apa Denys alla le trouver et *lorsqu'il eut fini de lui parler au sujet des frères que Pakhôme séparait*, il le pria en disant : Je désire que tu te lèves, *que nous aillions à la porte* pour une chose qui nous est nécessaire. » Et Pakhôme se leva, et le suivit jusqu'en dehors de la porte du monastère : ils s'assirent et parlèrent ensemble. Mais la femme dans sa grande foi, vint par derrière et lorsqu'elle eut seulement touché son vêtement, elle fut guérie. L'homme de Dieu apa Pakhôme fut triste de cette chose jusqu'à la mort, parcequ'en tout temps il fuyait la gloire des hommes.

On le voit, T et M sont parfaitement semblables et s'éloignent de la même façon de C (1). Le même phénomène se constate dans les passages suivants : T 546-547, M 85-87, C 42 ; T 553-555, M 141-142, C 60, etc.

La parenté des versions thébaine et memphitique est donc immédiate. Puisque T est la première rédaction en langue égyptienne de la vie de Pakhôme, M en est dérivé. N'insistons pas davantage sur un point que tout le monde admet. MM. Quatremère (l. c.), Amélineau et Grützmacher

(1) Qu'on note en passant en quoi consiste cet écart. A la différence de C, T et M relient ce récit à celui qui précède. Dès lors, le fait est supposé se passer au monastère de Pakhôme. Aussi est-ce à la porte du couvent, et non plus dans l'église que la malade s'approche de Pakhôme, conformément aux règles cénobitiques : les femmes n'allaient pas au-delà du xenodochium situé près de la porte. T et M ont donc ici remanié C.

expliquent de la même façon que nous l'accord frappant de ces deux vies, dans la plupart de leurs descriptions et dans la manière d'ordonner entre eux des faits que rien ne relie.

3° *La vie arabe.*

Il paraît n'y avoir jamais eu qu'une vie arabe de Pakhôme. Tous les manuscrits que nous avons, donnent en effet le même texte, à part quelques fautes de transcription. Cf. ADMG, XVII, p. LVII.

C'est seulement après la conquête de l'Egypte, au milieu du VIIe siècle, qu'on peut songer à placer cette vie. A ce moment, les autres recensions existaient depuis longtemps. Dès les commencements du VIe siècle, Denys le Petit traduisait en latin une version dérivée de l'original grec. Un de nos manuscrits thébains remonte lui-même au VIe siècle. Si donc la vie arabe est, comme nous l'avons vu, apparentée aux autres, c'est qu'elle a été rédigée d'après un ou plusieurs des documents qui l'ont précédée.

De fait, son auteur a employé plusieurs sources. Lui-même l'atteste p. 599 : « Voici que je vous raconterai une autre histoire de notre père que j'ai trouvée *dans un autre volume.* » Il semble même avoir eu beaucoup de peine à réunir ses matériaux. « Voici, dit-il en finissant son œuvre (p. 708), ce que nous avons découvert de l'histoire du père Pakhôme, le serviteur de Dieu, de l'histoire de ses disciples, *et cela après beaucoup de recherches :* c'est peu de chose. » L'usage, peu éclairé d'ailleurs, de documents différents peut seul expliquer certaines anomalies qu'offre notre recension. Ainsi, déjà fort avancée dans l'histoire de Pakhôme, elle rapporte, p. 553 s., des évènements qui se passèrent à une époque bien antérieure, à en juger par les autres sources et par la nature même du récit (1). Plus loin, p. 567 s., A^r répète, sans aucune raison, des faits qu'il a déjà relatés p. 378 s.. De même, p. 648, il donne, l'une à la suite de l'autre, et en termes presque identiques, une double description de la maladie épidémique dont mourut le saint. La seconde n'est cependant pas un développement de la première. Sa présence ne s'explique que par l'emploi d'une deuxième source où cette description *commençait* par quelques nouveaux détails.

A^r a donc compilé plusieurs recensions antérieures de l'histoire de Pakhôme. M. Grützmacher (p. 16) a relevé ce phénomène (2), mais il l'a

(1) Pakhôme y habite encore Tabennîsi. Or, dès que ses disciples se multiplièrent, il transporta son séjour à Pebôou.

(2) M. Amélineau l'avait d'ailleurs signalé (A D M G, XVII, p. LXVII. 599, n. 3) quoi qu'en disent MM. Grützmacher et Zöckler.

mal interprété. Il coupe en deux notre version vers l'endroit où nous y lisons (p. 599) : *Je vous raconterai une autre histoire que j'ai trouvée dans un autre volume.* Les pages suivantes seraient tirées de cet *autre volume*, tandis que la première partie proviendrait d'une première recension plus historique. Les remarques faites plus haut montrent que, déjà avant la p. 599, A^r s'est servi de divers ouvrages, et l'etude qui va suivre confirmera ce point. L'auteur allemand s'est d'ailleurs abstenu de rechercher dans le détail les sources du traducteur arabe. Il semble toutefois croire avec M. Amélineau que ce furent toutes recensions coptes, thébaines même, de la vie de nos moines. C'est se tromper complètement.

L'auteur arabe s'est servi, et beaucoup sans doute, des documents égyptiens. La chose est vraisemblable a priori. D'ailleurs, on chercherait en vain dans les œuvres grecques plusieurs récits d'A^r qu'on retrouve au contraire dans les œuvres coptes (Cf. v. g. A^r 477 s., T 555 s., M 207 s.).

Mais que cet auteur ait utilisé les textes thébains à l'exclusion des memphitiques, c'est une première proposition que nous ne saurions admettre (1). En plus d'un endroit, A^r a traduit M. On ne saurait pas comprendre autrement que les deux œuvres aient fait parfois les mêmes petites ajoutes, les mêmes petits changements à la rédaction égyptienne primitive. Voici un récit que ne porte aucune source grecque, qu'A^r par conséquent, a emprunté à T ou à M :

(1) La manière dont M. Amélineau établit sa thèse (A D M G, XVII, p. LVIII s.), est assez curieuse. Après avoir donné un passage de M et l'endroit parallèle d'A^r entre lesquels « *on pourrait difficilement,* dit-il, *demander plus de ressemblance et d'identité* » (M. Amélineau en conclut que le passage a été traduit sur le même texte par les deux auteurs. Nous en conclurons bientôt qu'A^r doit avoir été traduit sur M.) — il cite un autre endroit de M et la page correspondante d'A^r : on trouve entre les deux narrations certaines différences assez notables. Malheureusement, nous n'avons plus ce récit dans T et ainsi il est impossible de savoir si c'est M ou A^r qui s'en écarte davantage. — Le troisième exemple allégué est un fait qui se lit à la fois dans T, M et A^r. (Il nous servira de nouveau de preuve pour montrer la dépendance d'A^r vis-a-vis de M). « Ce fragment (T), poursuit l'auteur, se continue par un récit qui, dans les deux versions (M et A^r) se trouve aussi à la suite de ce fait et *qui est identiquement le même dans les trois œuvres.* Comme on l'a pu voir, le fragment qui représente pour nous l'original thébain *est à peu de chose près le même que dans les deux versions.* » Conclusion : la vie arabe représente le plus fidèlement la vie thébaine et n'a pas pu être faite sur le memphitique! — Un peu plus haut, le savant professeur écrit : « La traduction ne doit pas avoir été faite sur l'abrégé memphitique : car la version arabe contient un grand nombre de faits et de discours qu'on chercherait vainement dans l'œuvre copte (M). » Cet argument aurait de la valeur, mais seulement pour les récits en question, si nous possédions tout le texte memphitique et s'il était établi qu'A^r n'a pas utilisé des sources non-égyptiennes. Ni l'une ni l'autre de ces deux hypothèses ne se vérifie.

Ar 341 s.

Un jour, ses parents lui donnèrent un pot dans lequel il y avait de la viande cuite pour la porter aux ouvriers qui travaillaient quelque part. En chemin, Satan lui apparut avec une foule d'(autres) satans sous la forme de chiens qui voulaient le tuer . .

. . . .

Lorsqu'il fut ensuite arrivé à l'endroit (où il allait), il donna le pot aux ouvriers et voulut coucher en ce lieu. *Et lorsque le soir fut arrivé, l'homme qui habitait là, avait deux filles d'une grande beauté; l'une d'elles le prit et lui dit : « Couche avec moi.»* Et il fut effrayé parce qu'il détestait cette chose, il lui dit : « Il est impossible que je fasse cette mauvaise action. Est-ce que mes yeux sont les yeux d'un chien pour que je couche avec ma sœur? » Ainsi Dieu le sauva des mains de la fille, et il s'en retourna en courant jusqu'à ce qu'il fût arrivé à sa maison. .

. . . .

Peu de temps après que la persécution fut finie, le grand roi Constantin (régna); il *fut le premier roi chrétien des Grecs.* Il n'y avait pas longtemps qu'il était en possession de la royauté, lorsqu'*un roi violent de Perse* lui fit

T 314 s.

.... sur lui de nombreux démons sous la forme de chiens qui voulaient le mettre à mort.

. . . .

. . . .

Ensuite, lorsqu'on l'eut mené dans le lieu où il allait, il donna la marmite de viande aux ouvriers. Nécessité lui fut de coucher en ce lieu. *Mais le diable le dénigra par l'une des filles de son hôte.* Pour lui, il fut troublé, parce qu'il haïssait cette chose, à savoir l'impureté, et il lui dit : « A Dieu ne plaise que cela n'arrive. Est-ce que j'ai des yeux impudents ou de chien pour faire cette chose avec ma sœur? » Et ainsi Dieu le sauva de ses mains. Il courut jusqu'à ce qu'il fût arrivé à sa maison.

. . . .

. . . .

Et peu de temps après que la persécution eut cessé, et que le grand Constantin fut devenu roi, car *ce fut le premier des rois romains*, comme il n'y avait pas encore longtemps qu'il régnait, *un tyran* lui fit la guerre, voulant lui enlever son royaume.

M 3 s.

Il arriva aussi un jour que ses parents lui donnèrent une marmite de viande de bœuf, pour la porter aux ouvriers qui travaillaient en certain endroit. Lorsqu'il marcha dans le chemin, le diable envoya sur lui une multitude de démons sous la forme de chiens qui voulaient le tuer. . . . .

. . . .

Lorsqu'il fut arrivé à l'endroit où il allait, il donna la marmite de viande aux ouvriers. Il lui fallut coucher en cet endroit. *Le soir venu, l'homme qui habitait là, avait deux filles très belles : l'une d'elles le prit et lui dit : « Dors avec moi. »* Mais lui, il fut troublé, car il haïssait cette chose, parce que c'est une souillure et un péché mauvais devant Dieu et devant les hommes. Il lui dit : « A Dieu ne plaise que je fasse cette chose impure : est-ce que j'ai des yeux de chien pour dormir avec ma sœur? » Ainsi Dieu le sauva des mains de la fille, il s'enfuit, il courut jusqu'à ce qu'il fut arrivé à sa maison . . . . .

Après un peu de temps, et lorsque la persécution eut cessé, Constantin le Grand fut roi : *il fut le premier roi chrétien parmi les rois des Romains,*

la guerre pour lui enlever le royaume.		et, peu de temps après qu'il fut roi, *un tyran des Perses* le combattit, voulant lui ravir la royauté.

Nul doute qu'A^r dépende de l'une ou l'autre recension copte. Si d'autre part il avait traduit T, comment y aurait-il fait exactement les trois mêmes changements qu'y a faits la version memphitique, alors qu'on ne voit point de circonstance commune qui ait dû les inspirer aux deux traducteurs? — Comparez aussi A^r 384, T 295, M 39-40. A^r et M ne donnent que la première partie de la réponse d'Athanase à Sérapion. — Voici encore comment les trois recensions égyptiennes exposent une des tentations auxquelles Pakhôme fut soumis :

T 538.	M 29.	A^r 365.
Lorsque le diable vit qu'il ne pouvait le tromper dans aucune de ces choses, il entra dans une femme. . . . . mais elle, elle se leva, elle alla, elle frappa à sa porte. Mais lui, il ouvrit la porte, mais lorsqu'il eut regardé, il la vit, et sur l'heure, il regarda en bas (1)	Une multitude de fois aussi, comme il était assis sur le point de manger son pain, ils venaient à lui sous la forme de femmes nues qui s'asseyaient pour manger avec lui; mais l'homme de Dieu fermait son cœur jusqu'à ce qu'ils se fussent perdus et dissipés.	Plusieurs fois, lorsqu'il s'asseyait pour manger son pain; ils venaient à lui sous la forme de femmes toute nues qui mangeaient avec lui : il fermait ses yeux et son cœur jusqu'à ce qu'ils se fussent dispersés.

L'auteur arabe a donc plus d'une fois traduit la version memphitique elle-même. Nous ne nions pas néanmoins qu'ailleurs, il ait utilisé directement le texte thébain. Il est des passages où son œuvre reproduit bien ce texte (Cf. T 537-538, A^r 350; T 547-552, A^r 460-465), même quand l'endroit parallèle ne se trouve point dans ce qui nous reste du memphitique (Cf. T 557-558, A^r 521-522; T 555-556, A^r 477-480). Malheureusement, nous connaissons fort mal la recension thébaine : parmi les fragments qui nous en restent, les uns répondent absolument au memphitique; d'autres ne sont exactement reproduits ni dans M ni dans A^r.

(1) Le passage est fruste. De plus, nous soupçonnons que nous n'avons pas ici la première recension thébaine.

Il n'est pas possible d'obtenir sur ce point une conclusion entièrement satisfaisante.

A^r, en tout cas, a employé d'autres sources que T et M.

Et d'abord, il renferme tous les passages importants de l'*Histoire lausiaque* relatifs aux cénobites pakhômiens. Le chap. XXXVIII est reproduit A^r 366-369; la principale partie du chap. XXXIX (1) se retrouve A^r 377, et le chap. XL en entier se lit A^r 383-384. Citons ces derniers passages.

H. L., c. XL.

Ἐν τούτῳ τῷ μοναστηρίῳ τῶν γυναικῶν συνέβη πρᾶγμα τοιοῦτον· Ῥάπτης κοσμικὸς περάσας κατ' ἄγνοιαν ἐζήτει ἔργον. Ἐξελθοῦσα δὲ μία νεωτέρα τῶν παρθένων λόγῳ ἑαυτῆς (ἔρημος γάρ ἐστιν ὁ τόπος) συνέτυχεν αὐτῷ ἀκουσίως καὶ δέδωκεν αὐτῷ τὴν ἀπόκρισιν, ὅτι ἡμεῖς ἔχομεν ῥάπτας ἡμετέρους. Ἄλλη ἑωρακυῖα τὴν συντυχίαν ταύτην, χρόνου παρελθόντος γενομένης μάχης, ἐξ ὑποβολῆς τοῦ διαβόλου, ἀπὸ πολλῆς πονηρίας καὶ ζέσεως θυμοῦ ἐσυκοφάντησεν ταύτην ἐπὶ τῆς ἀδελφότητος διὰ τὴν συντυχίαν. Ἧ συνέδραμον ὀλίγαι οὐ πολλῇ κακίᾳ φερόμεναι. Ἀπολυπηθεῖσα δὲ ἐκείνη ὡς τοιαύτην ὑποστᾶσα συκοφαντίαν, τὴν μηδὲ εἰς ἔννοιαν αὐτῆς ἀνελθοῦσαν, καὶ μὴ ἐνεγκοῦσα τὸ πρᾶγμα, ἔβαλεν ἑαυτὴν εἰς τὸν ποταμὸν λάθρα, καὶ ἐτελεύτησεν οὕτως. Εἰς συναίσθησιν δὲ ἐλθοῦσα ἡ συκοφαντήσασα, καὶ ἑωρακυῖα ὅτι ἀπὸ πονηρίας ἐσυκοφάντησεν, καὶ τοῦτο εἰργάσατο τὸ ἄγος τῆς ἀδελφότητος, λαβοῦσα ἑαυτὴν ἀπήγξατο, καὶ αὕτη μὴ ἐνεγκοῦσα τὸ πρᾶγμα. Ἐξελθόντος δὲ τοῦ πρεσβυτέρου, ἀνήγγειλαν ταῦτα αἱ λοιπαὶ παρθένοι. Ἐκέλευσεν οὖν τούτων μηδεμιᾷ προσφορὰν ἐπιτελεσθῆναι. Τὰς δὲ λοιπὰς ὡς συνειδυίας καὶ μὴ εἰρηνευσάσας

A^r 383-384.

Il arriva dans ce monastère de femmes une chose attristante; un tailleur laïque dans son ignorance, frappa à la porte du monastère, voulant travailler et demandant du travail. Il arriva qu'une sœur sortit du monastère pour quelque besoin; comme l'endroit était désert, elle rencontra le tailleur et lui dit avec frayeur et crainte : « Que veux-tu ici, ô frère? » Il lui dit : « Je suis un tailleur, je demande du travail. » Elle lui répondit en disant : « O frère, nous avons des tailleurs qui nous sont propres. » Et le tailleur s'en alla et la vierge marcha dans son chemin. Pendant que la vierge causait avec le tailleur, l'une des sœurs la vit. Quelque temps après, ces deux vierges, par suite d'une ruse de Satan, eurent une dispute : la sœur, excitée par Iblis se mit en colère contre la seconde, la maudit et lui reprocha le tailleur. Quant à la jeune sœur, comme elle était encore novice, le mensonge de la sœur lui fit mal, elle pleura d'abondantes larmes : et, dans la grandeur de sa honte en présence des sœurs, elle alla secrètement vers le fleuve, se jeta dedans, fut asphyxiée et quitta la vie. Quand la sœur qui lui

(1) Il faut lire ici le texte grec, et ne point se fier à la traduction latine reçue.

τὴν συκοφαντῶσαν, ἀλλὰ μᾶλλον πιστευσάσας τὰ εἰρημένα, ἑπταετίαν ἀφώρισεν ἀκοινωνήτους ποιήσας.

avait fait des reproches apprit la chose, elle s'attrista grandement de lui avoir fait perdre la vie et avoir causé du trouble aux sœurs : elle alla de son côté et s'étrangla avec une corde. Et quand la nouvelle de ce qu'elles avaient fait parvint au père Pakhôme, il fut grandement affligé et il ordonna de ne pas prononcer leurs noms dans la prière, de ne pas célébrer la messe pour elles, de ne point recevoir d'offrandes et faire d'aumônes pour elles; quant aux sœurs, comme elles n'avaient pas cherché à savoir celle qui avait été injuste et celle qui avait été traitée injustement, comme elles n'avaient pas fait la paix entre les deux religieuses, mais les avaient négligées, croyant peut-être à la colomnie et à l'injure de l'autre sœur, elles furent privées de recevoir le corps pur, spirituel, et le sang pur du Seigneur pendant sept ans.

Le parallélisme entre les autres endroits est tout aussi frappant, et manifeste évidemment la proche parenté des deux ouvrages. Pallade n'a certainement pas utilisé notre version arabe, faite longtemps après l'*Histoire lausiaque*. D'autre part, A^r n'a pas trouvé ces récits dans une recension de la Vie de Pakhôme, à laquelle Pallade les aurait également empruntés (1). Le premier de ces récits (p. 366 s.) nous apprend que le saint reçut d'un ange la règle qu'il devait imposer à ses futurs disciples, et décrit le contenu de cette règle. Or, toutes les données qu'A^r a sans aucun doute puisées dans les recensions de notre Vie, présentent la règle de Pakhôme comme le fruit de sa prudence et de ses méditations. (Cf. A^r 370-371, 381, 426, 502, 597). Ainsi, quand, dès les commencements du cénobitisme, un de ses amis vient lui reprocher de ne pas admettre les étrangers à la table de ses moines, le saint, d'après A^r 557, n'en appelle pas aux prescriptions de l'ange (cf. p. 368); il allègue

(1) M. Grützmacher (p. 4) semble être de cet avis.

simplement en faveur de cette pratique, des raisons de prudence et des exemples tirés des saintes lettres. Les vies de Pakhôme, dont A^r s'est servi, ignoraient donc la prétendue origine de la règle pakhômienne. — Quant au texte de celle-ci, si la recension primitive l'avait contenu, comment les recensions dérivées, quelqu'abrégées qu'elles puissent être, eussent-elles omis un morceau si court et si important pour l'histoire de leur héros, alors surtout qu'elles rapportent (cf. C 15, **M** 30) les circonstances au milieu desquelles la remise de la règle eût eu lieu? De plus, les divers récits qu'A^r a certainement empruntés aux versions antérieures de la Vie de Pakhôme, nous montrent que les cénobites de Tabennîsi n'étaient pas soumis à plusieurs des préceptes de la règle de l'ange, ni aux règlements rappelés p. 377. D'après ces derniers, les moines pakhômiens n'eussent pu faire qu'un repas par jour, mais ils fussent allés à table, chacun à l'heure qui lui convenait. Or, en fait, nous leur voyons prendre leur nourriture tous ensemble, et ce, deux fois par jour, à midi et au soir (cf. A^r 420, 524, 613. **M M** F C, IV, 1^r f., 236). Impossible donc que ce soit dans les mêmes relations qui nous ont conservé ces pratiques, qu'A^r ait pu lire les dispositions qu'il rapporte p. 377. Ce passage, comme celui qui contient la règle de l'ange, provient donc d'un document étranger à la Vie de Pakhôme. Nous ne les retrouvons que dans l'*Histoire lausiaque*, où ils sont précisément unis au récit que nous avons donné plus haut. Telle est donc la source où A^r les a puisés.

Outre T, **M** et l'*Histoire lausiaque*, l'auteur arabe a largement mis à contribution notre vie grecque C.

Parcourons son œuvre. P. 372-377, nous trouvons de nouveau un de ces doublets dont nous avons déjà vu plusieurs exemples. L'auteur expose p. 372 les règlements auxquels Pakhôme soumit ses premiers disciples. Or, p. 375, il reprend une des dispositions déjà signalées plus haut pour en donner les raisons et à la page suivante, il répète encore une autre de ces dispositions, en y ajoutant quelques compléments. Le mauvais agencement de cette description provient de l'emploi de plusieurs documents. La comparaison d'A^r 372-373 avec **M** 34 *f.*-36 *in.* montre que le traducteur s'est d'abord servi de la version memphitique (ou peut-être du texte thébain que nous n'avons plus ici), qu'il avait utilisée dans les pages précédentes. Portant alors ses regards sur la vie grecque (16-19), il y prend, dans l'histoire des premiers disciples du saint, quelques détails qu'il n'avait pas trouvés dans le copte, et notam-

ment une réflexion de ces disciples sur la conduite de leur père, réflexion qui ne se lit que dans C : *Nous pensions que les saints et les pécheurs sont créés tels depuis leur naissance et ne pouvaient changer leurs dispositions*, etc. Arrivé à l'exposé que fait C des premiers règlements pakhômiens, il en trouve un qu'il n'a pas rencontré dans M. Il le transcrit et poursuit ensuite la traduction de C, sans remarquer qu'il répète ainsi ce qu'il a déjà exposé. Les textes sont ici absolument parallèles.

C 19.	Ar 376.
Ἀπόντος δὲ τοῦ Πατρὸς τῆς μονῆς, ὁ Δεύτερος ἱκανός ἐστίν πρὸς πᾶσαν διαταγὴν ἕως ἔλθῃ, χωρὶς πάσης ὑψηλοφροσύνης καὶ καυχήσεως, ἀλλὰ ταπεινοφροσύνῃ καὶ πραΰτητι εἰς οἰκοδομὴν τῶν ἀδελφῶν, οὕτως καὶ ἐπὶ τοῦ οἰκιακοῦ καὶ δευτέρου οἰκίας. Κατηχήσεις δὲ τρεῖς ἵνα ὁ οἰκονόμος τῆς μονῆς ποιῇ· κατὰ σάββατον μίαν, καὶ τῇ κυριακῇ δύο, καὶ οἱ οἰκιακοὶ τὰς δύο νηστείας.	Si le père supérieur établi (sur eux) s'absentait, son remplaçant le remplaçait jusqu'à son retour et prenait soin des âmes qui étaient sous ses ordres avec crainte de Dieu, douceur, charité, délicatesse et simplicité. C'est ainsi que faisaient les frères en charge et les chefs (de maison). Et il ordonna à l'économe du monastère qui était son second, de composer un discours tous les samedis et deux le dimanche, de les prononcer aux frères quand ils assisteraient à la prière : il imposa à ses familiers de jeûner le mercredi et le vendredi, selon le règlement des apôtres.

Ar continue à employer la vie grecque dans les pages suivantes (378-380 *in.*), relatives à l'établissement des premiers monastères pakhômiens. Par un rare bonheur, ce passage se lit à la fois dans T 532 s., M 70 s., C 35, Ar l. c.. Or, tandis que T et M exposent d'un trait la fondation des divers couvents, C ne parle d'abord que des quatre premiers. Ar fait absolument de même ici ; son exposé suit d'ailleurs pas à pas le grec et s'éloigne dans les détails de T et de M. Ainsi, dans Ar comme dans C, à la différence des textes coptes, ce n'est pas sur un avertissement divin que le saint construit la maison de Pebôou. Ainsi encore, les noms des couvents ont dans l'arabe la même forme que dans le grec. Le troisième monastère s'élève à un endroit appelé dans C *χηνοβοσκίων*, et dans Ar, Schinoubeskia ; dans T et dans M au contraire, Schénésît. *Χηνοβοσκίων* n'est pas un mot égyptien : aussi Ar doit-il l'expliquer :

Schinoubeskia, c'est-à-dire l'endroit où paissent les oies. Le quatrième couvent est construit d'après C, à **Μόνχωσις**, et d'après A^r, à Mankhousim; d'après T et M au contraire, à Temouschons. L'emploi de C par l'auteur arabe ne semble donc pas douteux. Le phénomène suivant le rend évident. Plus loin (p. 567 s.), A^r revient, sans raison apparente, sur le même sujet : c'est que là, il traduit le texte copte. Là, la fondation de tous les monastères est racontée en même temps. Là, Pakhôme construit le couvent de Pebôou sur l'avertissement de Dieu. Là, les noms des monastères ont la même forme que dans les textes coptes, Schénésît, Temouschons. Nous avions donc raison d'attribuer (p. 52) à l'usage de plusieurs sources les anomalies que présente l'œuvre arabe. — Continuons notre examen. A^r 400-402, 403-406, comme C 26, 40, mais à la différence de M 53-56, sépare et place à des dates différentes la visite de la mère et du frère de Théodore. Toutefois, dans la description même des faits, A^r se rapproche davantage de M. Peut-être, l'œuvre grecque et l'œuvre copte ont-elles été ici, comme plus haut (372-376), utilisées à la fois.

Passons maintenant à la p. 599 où A^r nous annonce lui-même des récits pris à *un autre volume.* Cet autre volume, c'est la vie grecque. Elle, et elle seule, renferme les passages qui suivent immédiatement cette annonce. A^r 599-600 se rencontre dans les mêmes termes dans C 21. — A^r 600 *f.*, 601 *in.* se retrouve C 32 *in.*. A^r a ici abrégé sa source, mais il en a conservé même les expressions.

C 32

Ἠρώτησεν μὲ ποτέ (1) τίς τῶν ἀδελφῶν λέγων· Εἶπε ἡμῖν ὁράματα ὧν βλέπεις. Κἀγὼ ἔλεγον αὐτῷ· Τὰ μὲν ὁράματα βλέπειν ὁ κατ'ἐμὲ ἁμαρτωλὸς οὐκ αἰτεῖται τὸν Θεὸν ἰδεῖν....

. . . .
. . . .
. . . .

Ἄκουσον δὲ ὅμως περὶ μεγάλου ὁράματος· ἄνθρωπον ἐὰν ἴδῃς ἁγνον καὶ ταπεινόφρονα, ὅραμα μέγα ἐστίν. Ὁράματος γὰρ τοιούτου τί μεῖζον ἔστιν, τὸν ἀόρατον Θεὸν ἐν ὁρατῷ

A^r 600-601.

Nous regardons ce père Pakhôme comme unique, et *il nous a raconté* (ceci) : « Un jour, un frère m'interrogea en disant : Dis-nous l'une des visions que tu as vues, afin que nous fassions des progrès dans la modestie et la vigilance. Je lui répondis en disant : Celui qui est rempli de péchés ne recevra pas (la grâce) de visions spirituelles; mais si tu veux avoir une vision belle et intéressante, je t'en indiquerai une. Quand tu verras un

(1) C'est Pakhôme qui parle.

ἀνθρώπῳ ναῷ αὐτοῦ καταξιωθῆναι ἰδεῖν;

homme pieux, modeste de cœur, pur, voilà la plus belle des visions, et elle dépasse toutes les manifestations amusantes, car tu vois le Dieu invisible en cet homme visible : ne demande pas d'autre vision préférable à celle-là.

A^{r} 601 ressemble fort à C 38 *in*.. — A^{r} 602 = C 39 *f*.. — A^{r} 603 *in.* = C 40 *c.* (1). — A^{r} 603 suit mot à mot C 47 *in*.. — A^{r} 604 est à rapprocher de C 48. L'auteur arabe a déjà raconté (427-429), en la transformant toutefois, l'histoire de ce frère Mauô, dont les instructions de Pakhôme excitaient les murmures, histoire qui se trouve M 96 s.. Comme nous l'avons fait observer (2), ce fait est rapporté dans C d'une façon très embrouillée. A^{r}, en train de compléter son exposé d'après C, après en avoir traduit le n° 47, ne reconnaît pas dans ce récit imparfait du n° 48, celui qu'il a déjà donné et il le transcrit de nouveau, en suivant de très près cette fois le texte grec. — Enfin A^{r} 605 = C 50. — C'est donc bien C l'*autre volume* dont l'emploi est annoncé p. 599. L'auteur arabe a parcouru les différents n^{os} de l'œuvre grecque pour en extraire ce qu'il n'avait pas rencontré dans les texts égyptiens dont il disposait.

A la page 605, il n'abandonne que pour un moment cette œuvre. Dès la p. 640, il y revient et en traduit, en l'abrégeant, le n° 71. Sans doute la dernière partie de ce récit se lit aussi M 149. Mais c'est seulement dans C qu'elle fait suite aux remarques qui la précèdent dans A^{r}, et qu'elle se présente avec tous les mêmes détails (p. e. la circonstance du lieu où se passe l'entretien avec Pakhôme). L'auteur arabe utilise donc ici C. Seulement, dès le n° suivant, il ne peut plus suivre cette Vie. C y raconte le fameux concile d'Esneh devant lequel Pakhôme eut à s'expliquer sur les visions qu'on lui attribuait. Or, A^{r} s'est trop étendu sur ce fait p. 591 s., pour l'avoir oublié. Il omet donc ce numéro et le remplace par deux petites narrations. Nous ne savons d'où vient la première. La seconde se trouve exposée dans les mêmes termes dans les *Apophthegmes de s. Macaire d'Alexandrie* (Migne, P. G., T. XXXIV, col. 264).

(1) Ce récit semble le même que celui de M 82-83, mais la comparaison des textes montre qu'A^{r} dépend de C. D'ailleurs, A^{r} a déjà transcrit plus haut le récit de M (p. 398-399).

(2) Voyez p. 41.

Παρέβαλεν ὁ ἀββᾶς Μακάριος πρὸς τὸν ἀββᾶν Παχώμιον τῶν Ταβεννησιωτῶν· ὁ δὲ Παχώμιος ἠρώτα αὐτὸν λέγων· ὅτε εἰσὶν ἀδελφοὶ ἄτακτοι, καλόν ἐστί παιδεῦσαι αὐτούς; λέγει αὐτῷ ὁ ἀββᾶς Μακάριος· παίδευσον καὶ κρῖνον δικαίως τοὺς ὑπὸ σέ· ἔξω δὲ μὴ κρίνῃς τινάς· γέγραπται γάρ· οὐχὶ τοὺς ἔξω ὑμεῖς κρῖνετε; τοὺς δὲ ἔξω ὁ Θεὸς κρινεῖ.

Un jour parmi les jours, le grand père Macaire vint trouver notre père Pakhôme, et pendant qu'ils conversaient ensemble sur la parole de Dieu, Pakhôme dit : « O Père, j'ai ici des frères dont la conduite est déréglée; est-il bon ou non de leur infliger une correction? » Macaire dit : « Punis et juge avec justice ceux qui sont sous ta main, et les autres, non; car il est écrit : Condamnez ceux qui sont dedans : mais quant à ceux qui sont dehors, le Seigneur les condamnera ».

A^r, avons-nous dit, omet le récit grec du concile d'Esneh. Il y a remarqué pourtant un trait qui ne figure pas dans sa narration antérieure. Dans l'église d'Esneh, un homme, armé d'une épée, se précipite sur Pakhôme pour le tuer. A^r va prendre ce fait, mais en en changeant naturellement le théâtre, puisqu'il n'a plus à parler du concile. *Il arriva,* dit-il, *que des gens, sous l'action de Satan, portèrent envie à notre père Pakhôme, ils n'écoutèrent pas ses paroles et résolurent de le tuer. L'un d'eux se mit à l'écart, possédé de Satan, il alla vers le saint, tenant à la main un couteau et résolu de le tuer.* La manière dont le récit se termine montre clairement qu'il a été emprunté à C. *Mais le Seigneur le sauva par l'entremise des frères qui l'accompagnaient. Il se mit alors en marche et arriva dans le monastère qu'il avait bâti en dernier lieu et qui avait nom Bahnoun : ce monastère était situé aux environs de la ville.* De quelle ville? Impossible de le savoir par le contexte. A^r a encore une fois copié sa source mot à mot, sans intelligence : Ἀλλὰ διὰ τῶν συνόντων αὐτῷ ἀδελφῶν ἔσωσεν αὐτὸν Κύριος.... ἦλθεν εἰς τὴν μονὴν αὐτῶν τὴν ἐσχάτην τὴν λεγομένην Παχνοὺμ, οὖσαν ἐν τῇ ἐνορίᾳ τῆς αὐτῆς πόλεως Λατῶν. — Le passage suivant va d'ailleurs nous convaincre définitivement qu'A^r est en train de traduire la dernière partie de C.

C 73.

Καὶ μετὰ τὸ ἐλθεῖν ἀπὸ τῆς Ἀλεξανδρείας (δύο δὲ ἦσαν μόνα ὅλου τοῦ κοινοβίου, τὸ μὲν εἰς τὰ ψιαθία

A^r 642-643.

Un peu plus tard, le père Théodore et Zachée arrivèrent d'Alexandrie dans la petite barque, *et cela*

πωλῆσαι εἰς τὴν διατροφὴν καὶ τὰς ἄλλας χρείας, τὸ δὲ διὰ τοὺς λευίτωνας αὐτῶν) ἐλθόντες Σαχχαῖος καὶ Θεόδωρος ἠσπάσαντο αὐτὸν καὶ τοὺς ἀδελφούς, καὶ λέγει αὐτοῖς· Πῶς ἡ Ἐκκλησία; ἐλυπεῖτο γὰρ δι' αὐτὴν τότε, ἐπειδὴ μετὰ βίας οἱ βλάσφημοι Ἀριανοὶ μετὰ Γρηγορίου τινὸς ὡς λῃσταὶ ἐπανέστησαν αὐτῷ· καὶ περὶ τοῦτο ηὔχετο τὸν Θεὸν σφόδρα ὀδυνόμενος τῇ καρδίᾳ διὰ τὸν λαὸν τοῦ Θεοῦ οὕτως ἀδικούμενον, μὴ ἔχοντα τὸν ἀρχιεπίσκοπον Ἀθανάσιον, τὸν χριστοφόρον· καὶ ἔλεγεν· Πιστεύομεν τῷ συγχωρήσαντι τοῦτο γενέσθαι Κυρίῳ πρὸς δοκιμὴν τῶν πιστῶν ὅτι ταχέως ἐκδίκησις ἔσται καὶ οὐ χρονιεῖ. Καὶ μετὰ ταῦτα λέγει αὐτοῖς καὶ τὴν θλίψιν τὴν γενομένην ἐν τῇ Λατῶν, εὐχαριστῶν καὶ λέγων· ὅτι ὀφείλομεν ὑπομένειν πάντα πειρασμόν· οὐ γὰρ βλάπτει· οὗτοι μὲν οὖν ὀρθόδοξοι Πατέρες εἰσιν καὶ ἀδελφοί, οἱ ἐξεθάζοντες τὰ καθ' ἡμας· κἂν ὁ ἐχθρὸς ἐν τίσιν ἡμῶν ἰδίοις ἐπονηρεύσατο ἐκτὸς γενομένοις τοῦ τείχους ἤτοι τοῦ νόμου πρὸς ὀλίγον· ἀλλ' ὁ Θεὸς καὶ ἡμᾶς καὶ τούτους ἔσωσεν. Αὐτὸς δὲ ὁ ἁγιώτατος Πάπας, τοσοῦτον χρόνον ὑπὸ ἐχθρῶν πολεμούμενος, ἀληθῶς μακάριος ἐστίν, καὶ οὐ δύναται πρὸς αὐτόν, ἔχοντα τὸν Θεὸν βοηθὸν τῆς πίστεως αὐτοῦ, καὶ τὸ γεγραμμένον πληρωθήσεται ἐπ' αὐτόν· Πᾶσα φωνὴ ἡ ἐπαναστήσεταί σοί εἰς χρίσιν, καὶ πάντας αὐτοὺς ἡττήσῃς. Καὶ οὕτως ἐγένετο, καὶ ἀπεκατεστάθη ταχέως εἰς τὴν ἐκκλησίαν μετὰ δοξῆς.

parce que les cénobites avaient deux barques, la plus grande pour vendre les nattes dans la ville et transporter ce dont ils avaient besoin, la plus petite pour transporter leurs vêtements et leurs couvertures. Lorsqu'ils eurent salué le père et les frères assemblés, le père leur dit : « Comment va l'Eglise ? » Car il était triste à son sujet, parce que les Ariens et leur chef Grégoire l'avaient attaquée, comme des brigands et s'en étaient emparés. Le père priait pour elle continuellement et était rempli de crainte pour le peuple de Dieu, qu'on traitait avec injustice, parce qu'ils avaient perdu leur pasteur, Athanase l'archevêque, homme christophore. Les frères lui répondirent, disant : « Jusqu'à présent, les affaires sont agitées et la situation de l'église est ébranlée. » Et il leur répondit : « Je suis assuré en Dieu que ces choses arrivent pour éprouver les croyants et qu'il les vengera. » Il leur raconta alors à eux deux *la tristesse lui arrivant dans l'église de Latos, et comment Dieu l'avait sauvé du meurtre et son remerciement continuel;* puis il dit : « Notre seul moyen est de souffrir toutes les épreuves avec courage, car les épreuves ne nous nuisent pas : mais au contraire elles nous seront utiles, si nous les recevons avec action de grâces. Et *quant à ceux qui s'enquièrent de nos affaires*, ils ont été pour nous des pères et des frères, et ils ont éte comme nous dans la voie droite, mais l'ennemi dans sa friponnerie leur a porté envie, et, s'ils retournent au Seigneur de tout cœur, il les recevra, il les comblera de sa

bonté. Quant à notre père, le patriarche Athanase qui combat l'ennemi depuis longtemps, il est heureux ; ses ennemis ne s'empareront jamais de lui, car Dieu le garde à cause de sa foi et ce qui a été écrit s'accomplira en lui : « Toute voix s'élèvera contre toi et l'aide de Dieu viendra sur toi, tu vaincras tes ennemis. » Et il en fut ainsi : le père Athanase revint sur son siège avec gloire et honneur.

Nul doute que dans son entretien avec Théodore et Zachée, ce soient les faits du concile d'Esneh que vise Pakhôme. Il parle en effet d'une *enquête sur ses affaires*, dans laquelle *il a échappé au meurtre*, et qui a eu lieu dans l'église de *Latos* (Esneh). Mais, il y a plus de cinquante pages qu'il n'a plus été question de ce concile dans A^r, si bien que, dans son contexte, on comprend difficilement ici cette allusion. Aussi, M. Amélineau met-il ici en note : « Je ne sais trop ce que signifie ce membre de phrase *(ceux qui s'enquièrent de nos affaires)*. » Dans l'hypothèse que nous défendons, cette obscurité du récit arabe s'explique aisément. Dans le grec en effet, ce récit faisait suite immédiate à l'histoire d'Esneh qu'A^r a omise. Plusieurs indices trahissent d'ailleurs ici l'emploi de la vie C. A^r désigne la ville d'Esneh par son nom grec *Latos*, alors que, plus haut, il s'est toujours servi du nom copte. De même, c'est seulement dans C qu'A^r a pu trouver, à la fin de l'histoire de Pakhôme, une explication sur les deux barques appartenant aux moines. Les recensions égyptiennes donnent cette explication dans l'exposé de la fondation des monastères (T 536, A^r 569-570). D'ailleurs, le parallélisme entre les deux textes, jusque dans des incises insignifiantes, est si frappant que M. Amélineau lui-même (ADMG, XVII, p. LXXIV) l'a relevé (1).

Revenu donc à l'emploi de la source grecque, A^r ne va plus mainte-

(1) Notez comment A^r explique ces mots du grec τὴν θλίψιν τὴν γενομένην ἐν τῇ Λατῶν qu'A^r a traduits « *la tristesse lui arrivant dans l'église de Latos* » (et non : « sa tristesse *pour* l'église », comme traduit M. Amélineau) en y ajoutant ce qui suit : *comment Dieu l'avait sauvé du meurtre*. C'est donc bien ce trait qui avait frappé davantage l'auteur arabe dans la lecture de C 72. Ainsi se trouve confirmée l'explication donnée du petit récit de la page 641 f. (Voyez p. 62).

nant l'abandonner jusqu'à la fin de son œuvre. A partir de cet endroit, tout ce qui se trouve dans A^r, se trouve dans C; vice versa, tout ce qui se trouve dans C, se trouve dans A^r; et des deux côtés, les récits sont disposés dans le même ordre et souvent présentés dans les mêmes termes. Qu'on nous permette ici un petit tableau comparatif.

T	A^r	C	M
	644-651	74-75	
	652-656	76	
297-299	656-659	77	
	659-663	78-79	
308-309	663-666	80	
586-589	666-673	81-84	
	673-675	85	
	676	86	
	676-678	87	
604-605	679-682	88	224 s.
	682-687	89	215-216, 229, 235
	687-692	90-91	231 s.
	694-697	92	267 s.
	697-700	93	277-278, 261
	700-702	94	278-285
	702-704	95	285
310-313	704-708	96	293 s.

L'intime parenté des deux œuvres ne pourrait pas se manifester avec plus d'évidence. Quelle est cette parenté? Ou bien C dépend d'A^r, ou bien A^r dépend de C, ou bien C et A^r ont transcrit une source commune. La première hypothèse est insoutenable, C étant de loin antérieur à la version arabe. La troisième est aussi à rejeter : car, non-seulement nous n'avons aucune trace d'une recension copte de la vie de Théodore dont l'exposé ressemblerait à celui de C et d'A^r, mais les vies thébaine et memphitique nous montrent que les versions coptes étaient considérablement plus développées (1). Or, C et A^r ne peuvent pas dériver indépendamment de ces documents plus étendus; ils n'y auraient pas pris les mêmes faits pour les disposer ensuite dans un même ordre différent de celui de ces documents. Reste donc la seconde hypothèse :

(1) La chose est tellement vraie que M. Amélineau a cru que l'auteur arabe « avait été fatigué de son œuvre qui menaçait de devenir trop longue » et par conséquent avait abrégé son original.

A^r a traduit la vie grecque, soit par un libre choix de sa part, soit parce-qu'il n'avait plus que des textes égyptiens incomplets.

Cette conclusion pourrait se confirmer encore par la comparaison littéraire des récits de C et d'A^r. Contentons-nous du rapprochement de deux phrases. Nous lisons A^r 659 : « Cependant arriva au couvent anba Macaire, *chef du monastère de Bahnoun avec abba Souroua*, et il se plaignit au père Horsiisi des frères boulangers de son monastère qui se conduisaient sans politesse, lui demanda d'envoyer anba Théodore etc. » Le fait se passe sous le gouvernement du deuxième successeur de Pakhôme. Anba Souroua qui est ici nommé sans aucune explication, devait être un moine bien connu (1). Un supérieur du monastère de Bahnoun (p. 644) portait en effet ce nom, et c'est à lui que sont adressées plusieurs des lettres de Pakhôme traduites par s. Jérôme. C'est évidemment ce religieux qu'A^r désigne ici : sinon, il eût dû distinguer celui dont il parle, de ce cénobite plus célèbre; c'est ce qu'il fait par ex. pour un religieux appelé Pakhôme (pp. 605 et 661) (2). Mais ce Souroua est mort à la même date que Pakhôme (Cf. p. 644). Comment donc peut-il, sous Horsiisi, être chef du monastère de Bahnoun, ou bien, si l'on veut comprendre autrement le texte, arriver à Pebôou avec anba Macaire, chef du couvent de Bahnoun? Lisons le texte grec et nous aurons le mot de l'énigme. Μακάριος τίς, πατὴρ τῆς μονῆς Παχνοὺμ μετὰ ἀββᾶν Σοῦρουν, ᾐτήσατο τὸν Θεόδωρον παρὰ ἀββᾶ Ὀρσισίου etc. « Macaire, dit C 78, chef du monastère de Pachnoum *après* abba Sourous ». Seulement μετὰ en grec a deux sens : après et avec. A^r a pris le second et s'est ainsi mis en flagrante contradiction avec lui-même.

La conclusion de cette longue étude sera que, dans toutes les parties de son œuvre, l'auteur arabe a mis à contribution la vie C, et que, pour l'histoire des derniers jours de Pakhôme et pour celle de ses successeurs, il n'a même utilisé que cette recension.

Est-ce la dernière source de la version arabe? Pas encore. Nous sommes passés tout à l'heure de la p. 605 à la p. 640. D'où proviennent les récits intercalés en cet endroit dans A^r, entre deux séries de pas-

(1) A^r donne un mot d'explication quand il cite le nom d'un moine peu connu. Cf. p. 662.

(2) Dans ces endroits pourtant toute confusion était impossible. La distinction aurait été d'autant plus nécessaire ici que cet autre Souroua venait du monastère de Bahnoun, lieu de résidence du grand Souroua.

sages empruntés à C? Sans doute, des *Paralipomena* des Bollandistes. Non-seulement, il n'y a pas un seul fait de P qui ne se trouve aussi dans A^r, mais *a)* P suit, à bien peu de chose près, le même ordre qu'A^r, ordre dont aucune raison intrinsèque ne peut rendre compte.

P	A^r
5-6	605-608
13	608
15-16	609-611
7	611-612
17-20	613-620
21-23	620-625
24-26	625-628
27	628-629
28-31	630-631
32	632
33	632-633 (1)
34	635-636
35-36	637-639

De plus, *b)* les récits de ces documents se ressemblent fort.

Comparez	P	A^r
	7	611-612
	15-16	609-611
	21-23	620-625
	24-26	625-628
	27	628-629
	32	632
	34	635-636

Evidemment, les deux auteurs n'ont pas puisé directement dans la tradition. P ne dépend pas de la version arabe, à laquelle il a préexisté de plusieurs siècles. A^r s'est-il donc servi de P, ou bien les deux œuvres dérivent-elles indépendamment d'un même ouvrage copte? Nous n'avons aucun indice de l'existence en copte d'un écrit ressemblant à nos *Paralipomena*, c'est-à-dire d'un simple recueil d'anecdotes séparées et tendant à compléter une autre histoire de Pakhôme (2). La source copte utilisée directement par P et A^r, devrait donc être une vie complète du

(1) A^r 634 se trouve P 12.

(2) Ainsi, la version syriaque, qui nous offre un semblable recueil, a été faite, nous le verrons, sur un texte grec et non sur un original copte.

saint où auraient été disséminés çà et là les récits que nous examinons. Cette hypothèse répugne au parallélisme de nos deux œuvres (1). Qu'on se rappelle aussi le phénomène signalé plus haut. Cette suite d'anecdotes est intercalée dans A^r entre deux séries de récits empruntés à une œuvre grecque, C. N'est-il pas naturel de croire que ces passages intercalés proviennent eux aussi d'une source grecque? Tout nous porte donc à dire qu'A^r a, en cet endroit, traduit P, le seul document qui dispose les mêmes événements dans la même ordonnance (2). S'il en a placé les données au milieu de celles de C, c'est qu'elles se rapportent toutes à la vie de Pakhôme : il fallait donc les utiliser avant la narration de la mort du saint.

Une objection se présente toutefois ici. Est-il croyable qu'un auteur arabe du XIIe ou du XIIIe siècle se soit servi de documents grecs? Admettons pour un moment, avec MM. Amélineau et Grützmacher, qu'A^r fut composé dans la Haute-Egypte et à l'époque assignée (3). Les Égyptiens d'alors ne connaissaient plus le grec, dira-t-on. Le connaît-on davantage chez nous? Et pourtant, faudrait-il être grand clerc pour écrire la vie d'un personnage chrétien des premiers siècles d'après une source grecque? Mais, poursuivra-t-on, nous voyons qu'en fait, quand les Arabes nous ont transmis des idées grecques, ils ne les ont jamais puisées directement aux sources écrites en cette langue. D'abord, notre auteur n'avait probablement pas le choix entre le document grec et l'une ou l'autre version qui en eût été faite. De plus, il ne s'agit pas ici d'un Arabe d'Arabie ou d'Espagne, mais bien d'un moine égyptien parlant l'arabe. En rapports fréquents avec Alexandrie, et, par elle, avec le monde grec, les moines d'Egypte peuvent avoir

(1) A^r ne se serait-il pas servi directement de B, qui, nous l'avons vu, a utilisé à la fois C et P? — Son auteur a certainement eu C sous les yeux : nous avons constaté sa dépendance vis-à-vis de la vie grecque dans des récits que B ne donne pas. — De même, il a eu P entre les mains. Sinon, comment aurait-il été glaner à diverses places, dans B les récits provenant de P pour les réunir tous ensemble (605-639) et les disposer dans un ordre presque identique à celui de ce document? D'ailleurs, dans plusieurs de ces récits, A^r s'éloigne de B pour donner la même leçon que P. (Cf. P 15-16, A^r 609-611, B 67; P 30 *f.*, A^r 631 *f.*, B 45 *f.*). — Il est toutefois curieux d'observer que de la p. 605 à la p. 613, A^r met entre les différents faits le même lien que B 62-64, 67-68, lien qu'on ne retrouve pas ailleurs.

(2) Tous les récits de P qui se retrouvent dans C ou dans les œuvres égyptiennes, A^r les a donnés antérieurement, et à divers endroits. N'est-ce pas un indice de plus que, s'il réunit ici tous les autres, c'est qu'il les a empruntés à une source distincte de ces vies complètes?

(3) Nous discuterons cette date plus loin.

conservé la connaissance du grec, quand bien même elle eût été perdue autour d'eux. Sévère, évêque d'Eschmouneïn, qui rédigea, au xe siècle, une histoire des patriarches d'Alexandrie d'après les manuscrits grecs et coptes du monastère de S. Macaire, dit, dans sa préface, qu'il traduisit ces documents en arabe, parce que cette langue était parlée partout et que la plus grande partie du peuple ne connaissait plus ni le grec ni le copte (1). Voilà un fait bien semblable à celui que nous prétendons avoir eu lieu. Le témoignage suivant nous semble d'ailleurs anéantir l'objection. Macrizy, qui écrivait au commencement du xve siècle, s'exprime en ces termes au sujet des monastères et des chrétientés de l'Egypte supérieure : « La plupart des chrétiens de ces monastères savent le copte sa'idique qui est la source primitive de la langue copte et d'où est dérivé le dialecte bohirique. Les femmes et les enfants de la Haute-Egypte ne parlent presque que le copte sa'idique. *Ils ont aussi une connaissance parfaite de la langue grecque* (2) ». Il y a peut-être de l'exagération dans ces paroles. Du moins, faut-il en conclure qu'un auteur égyptien, fût-il même de la Haute-Egypte et du xiiie siècle, était encore à même de traduire une œuvre grecque.

Résumons nos conclusions sur la composition de la vie arabe de Pakhôme. Cette œuvre a été faite par pièces et morceaux; elle a accolé, et souvent d'une façon peu intelligente, des récits tirés des recensions grecques (C et P) et coptes (C et M) de l'histoire de son héros, ou même empruntés à des ouvrages étrangers *(Histoire lausiaque, Apophthegmes)*, pour ne rien dire ici des emprunts qu'elle a faits à une légende plus récente. On voit dès maintenant, sans que nous ayons encore eu l'occasion de parler de la nature de cette version, des libertés excessives qu'elle s'est permises avec ses sources, des contradictions manifestes où plusieurs fois elle est tombée, ce qu'il faut croire de la thèse de MM. Amélineau et Grützmacher, qu'A^r est la plus fidèle de toutes les recensions de la Vie de Pakhôme.

IV. *P et la version syriaque.*

1° *P.*

Ce traité, tel que nous l'avons maintenant en grec, a été ajouté à la

(1) A. J. Butler, *The ancient Coptic Churches of Egypt*, Oxford, 1884, II, p. 251. Renaudot, *Hist. patriarch. Alexandr.*, Paris, 1713, p. 322, 367-368.
(2) Ap. Hebbelynck, *La langue copte*, extrait du *Magasin Littéraire*, Gand, 1891, p. 11.

vie C dans le but d'en compléter les renseignements. Le prologue lui-même nous en avertit : Αὐταρκῶς μὲν τὰ γραφέντα περὶ τοῦ ἁγίου, οἶμαι, πρὸς ὠφέλειαν δύναται συμβάλλεσθαι, ἐνέχεσθαι δὲ τῶν αὐτῶν οὐ βλαβερόν . . . .
ὅθεν ἐπαναδραμῶντες τῷ λόγῳ, συγγενῆ τῶν προτέρων ὀλίγα ἐκθώμεθα. Le caractère général de l'ouvrage répond bien à ce but. Il n'y a point d'unité dans cette œuvre : c'est un ensemble de récits séparés, pris à diverses époques de la vie de Pakhôme, et qui ne se rattachent par aucun lien logique ou chronologique.

P est-il une œuvre indépendante, ou un travail fait sur un ouvrage antérieur ?

Evidemment, P ne dépend d'aucun document grec (1). B, et par conséquent, A et la vie inédite de Paris, dérivent des *Paralipomena*. Quant à C, P tend à le compléter. D'ailleurs, nous l'avons déjà vu, quoi qu'en dise M. Grützmaher, à peine ces deux œuvres ont-elles quelques récits communs, où ne manquent pas d'autre part les détails contradictoires (2).

P aurait-il été rédigé sur une source égyptienne (3)? La question est difficile à résoudre. Cinq numéros seulement des *Paralipomena* (nn. 1, 2, 5-6, 14) sont *plus ou moins* parallèles aux fragments coptes qui nous restent. Que contenaient les fragments qui nous manquent, ou bien certaines vies coptes ne nous sont-elles pas parvenues? Autant de points insolubles pour nous. Nous sommes cependant portés à croire que P a puisé ses récits à une source égyptienne. Cet écrit a en effet une couleur copte autrement caractéristique que C (4). Le goût du surnaturel s'y montre bien plus développé (cf. 8-11, 13, 14, 17-20, 24-26, 27, 28-31, 33). D'autre part, les narrations y sont diffuses et plus ornées (5) (cf. P 1, C 49; P 2-4, C 66-67; P 8-11, C 54; P 14, C 12). Les

(1) M. Amélineau (A D M G, XVII, p. XL) semble admettre que P a puisé dans C et dans A. « Sur les quarante et un paragraphes qui composent cette série d'anecdotes ou de discours, dit-il, le plus grand nombre est le récit dédoublé des faits que renfermaient déjà la première (A) ou la seconde vie grecque (C) : les autres sont empruntés au copte. » Si M. Amélineau avait connu la vie B, il eût pu dire qu'à part le discours final, tous les paragraphes de P se retrouvent dans les vies grecques.

(2) Cf. TILLEMONT, l. c., t. VII, p. 1198, 1229.

(3) Il ne peut évidemment s'agir d'A' qui a utilisé P.

(4) Cf. GRÜTZMACHER, l. c., p. 12.

(5) Tillemont a déjà relevé ce caractère, et se sentait dès lors porté à ne pas croire l'auteur de P « tout-à-fait original ». L. c., t. VII, p. 1198.

personnages qui occupent la scène, y prononcent souvent de petits discours, rapportés sous la forme directe à la mode des Coptes (1). Aux nos 28-31, un récit, très simple pourtant, est coupé en deux, l'occasion s'étant offerte de faire une longue digression sur le personnage en question. C'est un phénomène fréquent dans la littérature égyptienne. P nous semble donc avoir utilisé des documents coptes (2) dont il a extrait des passages ne se trouvant pas dans C qu'il voulait compléter. Cette hypothèse répond à merveille à notre théorie sur la filiation des diverses recensions de la vie de Pakhôme. Cette histoire fut d'abord écrite en grec. Puis elle fut rédigée en copte, d'après l'œuvre grecque sans doute, mais avec des développements considérables. Un moine grec postérieur (3), qui était à même de lire la version copte, trouva que la vie primitive était incomplète. Il traduisit alors en grec les détails nouveaux que comportait le copte, et fit suivre C de son œuvre comme d'une sorte de complément.

Le récit de P 30, où l'auteur se donne comme témoin oculaire de la mort de Jonas, amenait Tillemont (l. c.) à croire encore malgré tout que P est une œuvre originale. A ce compte, A^r aussi (cf. p. 631) serait original. De même qu'A^r a conservé la première personne dans cette narration, parce qu'il l'a trouvée dans P, ainsi P peut, à l'endroit qui nous occupe, avoir conservé la première personne, parce qu'il l'a trouvée dans sa source copte. Nous avons d'ailleurs déjà relevé le goût des auteurs égyptiens pour ces récits personnels. Ainsi A^r, qui dit lui-même s'être servi de différents ouvrages pour faire son œuvre, termine encore celle-ci par ces mots : *Nous avons raconté seulement les traits que nous avons vus.*

2° *La version syriaque.*

L'existence d'une parenté entre P et cette version syriaque est tout-à-

(1) Cf. Amélineau, A D M G, XVII, p. XIV; *Contes et Romans*, p. XLVI.

(2) Peut-être, le discours final (n. 37-41) n'a-t-il pas la même origine. M. Amélineau (A D M G, XVII, p. XL) trouve que la manière dont ce discours est présenté est grecque. M. Grützmacher (p. 12) est d'avis que le fond lui-même est tel. — Rien n'indique que Pakhôme ait jamais combattu l'idolâtrie. De plus, le contenu même de ce discours, dans lequel l'auteur passe de l'idolâtrie à l'hérésie arienne, rappelle le temps de Julien l'Apostat où le paganisme et l'arianisme menaçaient à la fois l'Église. Ainsi ce discours pourrait très-bien être de l'invention de l'auteur grec de P, ou même avoir été ajouté plus tard à cette œuvre : ni B, ni la version syriaque qui dérivent de P, ne le contiennent.

(3) Toutes les remarques qui précèdent, prouvent, contre les Bollandistes (p. 287), que l'auteur de P n'est pas le même que celui de C. Le prologue de P peut très bien, disait déjà Tillemont, être d'« un auteur qui travaille sur la même matière qu'un autre avait déjà traitée. »

fait évidente. Ces deux documents ont absolument le même caractère et les mêmes récits. Les faits y sont rapportés dans la même suite. Six numéros seulement (7-12) ne se trouvent point à la même place et dans le même enchaînement de part et d'autre. L'auteur grec et l'auteur syriaque n'ont certainement pas employé indépendamment des vies plus complètes. Leur parenté est directe. D'autre part, il n'est pas douteux que la version syriaque ait été faite sur un texte grec. Ainsi, quand elle parle d'un monastère égyptien, elle en donne le nom grec (1). Que conclure de ces deux données? Ou bien la version syriaque a traduit P, ou bien P s'est servi de cette version, qui en ce cas aurait été faite d'après une autre vie grecque. Celle-ci ne pourrait être que B : car la plupart des récits de la vie syriaque ne se trouvent ni dans A ni dans C. Mais B dépend de P; comment alors P eût-il utilisé la version syriaque? La première hypothèse est donc seule soutenable. Elle se confirme d'ailleurs par l'examen du titre et de la souscription de l'œuvre syriaque. « Dans la vertu de Notre-Seigneur Jésus-Christ, nous commençons *esqitikin* de la maison de Pakôm (c'est-à-dire des pakhômiens), des moines de Tabennêsi, *esqitikin* qu'on interprète histoire du père Pakôm. — Est finie l'histoire de la maison de Pakôm, qui est appelée en grec *esqition* de la maison de Pakôm » (2). Il est donc clair que S est la traduction d'un texte grec; et ce texte est bien celui que les Bollandistes ont intitulé *Paralipomena :* cette œuvre porte en effet dans le manuscrit ambroisien le titre : « Vita ex *asceticis* de iisdem capita XIV » (3). La recension syriaque n'a donc pour nous qu'une importance tout-à-fait secondaire (4).

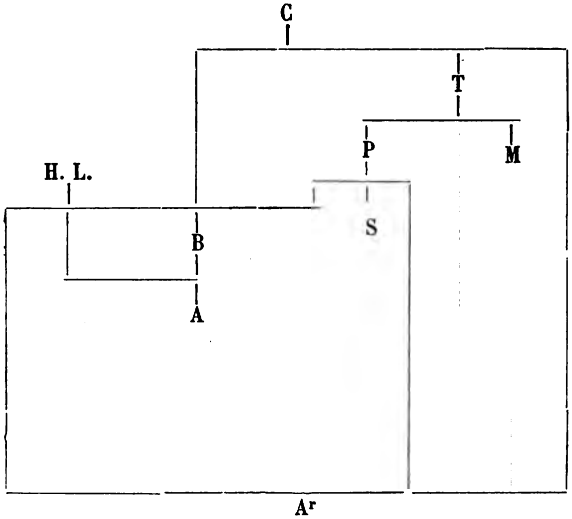
Voici enfin terminée cette longue et aride étude sur la dépendance mutuelle des diverses recensions de la vie de Pakhôme. Résumons les résultats de nos recherches dans ces quelques propositions.

La première biographie de notre saint fut écrite en grec : c'est notre vie C. Un peu plus tard, s'inspirant de cette œuvre, mais recourant aussi aux traditions orales de leurs monastères, des moines coptes rédigèrent la recension thébaine, dont une version assez libre fut ensuite faite en memphitique. Comparant la vie C avec les rédactions coptes, et n'y trou-

(1) Cf. Bedjan, l. c., p. 133 : *au monastère appelé en grec Chenoboscion.*
(2) Ib., p. 122, 176.
(3) *Acta Sanctorum.* l. c., p. 334. Nous apprenons ici le titre original de l'œuvre.
(4) Cf. E. Preuschen, *Deutsche Litteraturz.*, 1896, n. 23.

vant pas nombre de détails qu'avaient celles-ci, un auteur grec ajouta à C, pour le compléter, le texte que les Bollandistes ont appelé Paralipomena. La vie B fut composée à la fois d'après C et P, et la recension A qu'a traduite Denys le Petit, n'est qu'un excerptum de B. Quant à la version arabe, elle fut faite beaucoup plus tard, par pièces et morceaux, sur diverses recensions, T, M, C, P, et à l'aide même d'œuvres étrangères à la biographie de Pakhôme et de ses successeurs.

Le schema suivant représente à peu près cette filiation de sources.



B) *De l'authenticité de la vie originale de Pakhôme et de la date de rédaction des diverses recensions de cette Vie.*

La question de l'authenticité de nos sources est implicitement résolue dans les pages précédentes, et trouve ainsi naturellement sa place dans ce premier paragraphe. Nous devrons simplement préciser ici les résultats déjà obtenus.

I. *De la vie originale C.*

Cette vie fut-elle bien écrite par des disciples de Pakhôme et peu de temps après sa mort, comme elle-même le dit? Rappelons-nous d'abord que Denys le Petit traduisit en latin la vie A (1), dès le commencement

(1) On n'a jamais contesté, à notre connaissance, que la traduction latine de A

du VIe siècle. Or, entre cette traduction et la composition de C, plusieurs faits sont à placer. Il fallut d'abord ajouter P à C. De ces deux ouvrages, dut dériver la recension B, et ensuite de celle ci, la recension A, dont une dame romaine, peu après l'an 500, demandait depuis longtemps à Denys une version latine. Tous ces faits prirent bien, semble-t-il, la durée d'un siècle. L'apparition de C doit donc être reportée à l'époque où cette œuvre, d'après son propre témoignage, fut rédigée. Ses auteurs affirment en effet (nº 63) avoir écrit au moment où l'on commençait à craindre que l'histoire de Pakhôme, mort vers 350, ne tombât dans l'oubli. Ce témoignage de l'écrivain grec est confirmé, avons-nous vu, par la manière dont les auteurs de T et de M parlent de la composition de la première vie de notre saint. — D'après ces témoignagnes concordants, les premiers biographes de Pakhôme furent des moines interprètes d'origine grecque. Ils n'avaient pas connu en vie, disent-ils euxmêmes, le saint fondateur du cénobitisme, mais avaient appris son histoire de la bouche de ses propres disciples. Pas la moindre raison de soupçonner ici une imposture. Si nous avions affaire à un faussaire postérieur, il eût sans doute pris toutes les précautions pour donner de l'autorité à son écrit, et n'eût pas en particulier manqué de le présenter sous le nom de l'un ou l'autre moine célèbre ou intimement lié avec son héros (1). — Les caractères intrinsèques de l'œuvre grecque prouvent qu'elle provient d'un moine pakhômien écrivant peu après la mort du saint. Ainsi, l'auteur de C est bien au courant de tous les détails de la règle cénobitique que nous connaissons d'ailleurs. Ainsi encore, les indications chronologiques qu'il donne en passant, sont toujours exactes et répondent parfaitement à ce que nous apprennent des œuvres étrangères, par exemple les lettres de s. Athanase (2). Enfin, à plus d'un

soit bien de Denys. Tous les manuscrits portent un prologue où figure son nom (Cf. ROSWEYDE, l. c., p. 138). Denys se signala surtout d'ailleurs par ses versions latines d'œuvres grecques. « Ex græcis exemplaribus, dit Cassiodore, *De inst. divin. litt.*, c. 23, canones ecclesiasticos composuit. *Alia quoque multa ex græco transtulit in latinum.* » Cassiodore, le condisciple de Denys, est le seul des anciens qui nous ait donné quelques détails sur ses écrits. Nous retrouvons la vie de Pakhôme parmi les traductions attribuées à Denys dans Sigebertus (*Catal. ill. Eccl. Script.*, c. 27) et dans Trithemius (*De Script. eccl.*. Cf. Migne, P. L., t. LXXIII, col. 224). — Denys le Petit mourut vers 540. Cf. BARDENHEWER, *Patrologie*, 1894, p. 582; JUNGMANN, *Inst. patrol.*, II, b, p. 485.

(1) C'était là une habitude littéraire des Coptes. Toutes les vies coptes publiées par M. Amélineau dans les A D M G, les M M F C, ou ses *Contes et Romans de l'Égypte chrétienne*, sont attribuées à des auteurs plus ou moins célèbres. Voyez plus haut, p. 35, 38 s..

(2) Le développement de ces preuves se fera de lui-même dans toute la seconde partie de notre travail.

endroit, nous l'avons déjà fait observer, cet auteur semble n'avoir pas connu tous les détails des faits qu'il rapporte : c'est qu'il n'avait pas vu ces faits de ses yeux, comme lui-même nous en avertit. C est donc bien authentique. Mais peut-on fixer exactement la date de sa composition?

Aux nos 1 et 63, nous constatons que l'écrivain grec se mit à l'œuvre sous l'influence de l'exemple de s. Athanase qui venait d'écrire la vie de s. Antoine. Or, on met communément la rédaction de cet ouvrage vers 365 (1). Le nôtre aurait donc paru peu après cette époque. De fait au n° 95, est narrée la mort de Théodore, que tout le monde place en 368; après cette mort, C ne mentionne plus que la rentrée d'Horsiisi dans ses fonctions. C'est donc vraisemblablement peu de temps après 368 que les *frères interprètes* de Pebôou rédigèrent leur histoire. Les textes coptes relatifs à la rédaction de la première biographie de Pakhôme, nous l'avons vu, insinuent aussi cette date (2).

Les Bollandistes ne l'admettent pas cependant. « Idem, disent-ils (p. 287), num. 59 (lisez 60), loquens de s. Athanasio tanquam eo qui *tunc* cum narrata gerebantur, sedem obtinebat, quamvis non semper tenuerit saepe expulsus, videtur insinuare quod scripserit post mortem ejusdem Athanasii (373). » Voici le texte en question. Il s'y agit de l'entrée dans la communauté cénobitique de Théodore l'Alexandrin. Περὶ δὲ ὀρθοδοξίας φανερὸς ἐστίν, καθ'ὅτι ἐγγὺς ἦν τῆς ἀλλομένης πηγῆς εἰς ζωὴν αἰώνιον, ... λέγομεν δὲ τὸν Ἀρχιεπίσκοπον, οὐ μόνον τὸν τότε ἁγιώτατον Ἀθανάσιον (ἀλλ' οὐ καθήμενος ἀεὶ ἐπὶ τοῦ ἀρχιερατικοῦ θρόνου, οὐκ αὐτὸς κάθηται) ἀλλ' .... ὁ Χριστὸς ὁ Ἰησοῦς τοῦ Θεοῦ τοῦ ζῶντος, ὁ τῆς Ἐκκλησίας θεμέλιος, etc. D'après les Bollandistes, les auteurs de C n'eussent pas pu désigner Athanase par ces mots τὸν τότε ἀρχιεπίσκοπον, s'il avait encore été en vie quand ils écrivaient. Remarquez d'abord que ces auteurs n'opposent nullement l'archevêque *d'alors* à l'archevêque *d'aujourd'hui*, mais l'archevêque humain, si l'on peut parler ainsi, au Christ, fondement perpétuel de son Eglise. De plus, ils parlent d'un fait accompli dans le passé. N'est-ce pas la simple concordance des temps qui les a amenés à employer cette expression *l'évêque d'alors?* Notez enfin comment ils

(1) Cf. *Acta Sanctorum*, l. c., p. 332, n. b; JUNGMANN, *Institutiones patrologiæ*, Œniponte 1890, I, p. 418. D'après M. MAYER, *Uber Achteit und Glaubw. des dem h. Athanasius zugeschriebenen Vita Antonii*, il fut écrit entre 357 et 362 probablement lors de l'exil d'Athanase dans le désert de la Haute-Égypte.

(2) Cf. p. 37.

prouvent qu'Athanase n'était pas le véritable archevêque. « Celui qui n'occupe pas le trône archiépiscopal pour toujours, ne l'occupe pas véritablement. » Si Athanase avait déjà disparu de ce monde, l'auteur aurait sans doute dit : « Celui qui n'occupe déjà *plus* le trône. » L'expression *οὐ καθήμενος ἀεὶ* fait plutôt penser à quelqu'un qui de fait occupe le trône archiépiscopal, mais qui devra l'abandonner bientôt. Ce texte ne doit donc pas avoir été écrit après la mort d'Athanase.

Les Bollandistes vont plus loin encore et mettent la rédaction de C après la mort d'Horsiîsi, arrivée en 381 (?) : « plurium rerum oculatus testis, haud dubie nominatim allegandus fuisset pluries (Orsiesius), nisi obiisset priusquam acta scriberentur. » L'argument est faible. C a en effet indiqué ses témoins *globatim* au n° 62, et, dans le reste de son œuvre, il n'en appelle plus à l'autorité de ces moines vivant de son temps et desquels il tient l'histoire de Pakhôme. Vu d'ailleurs l'estime que C professe pour Horsiîsi (n. 75-83), il n'est pas vraisemblable qu'il eût résumé l'histoire de son gouvernement en quatre lignes, et qu'il n'eût pas eu un mot à dire de sa mort; il mentionne d'ordinaire en effet celle des moines plus célèbres dont il a parlé même *per transennam*. C'est donc du vivant d'Horsiîsi et peu de temps après la mort de Théodore, que fut rédigée la vie C. Théodore n'étant plus là pour leur redire l'histoire de son père, les moines interprètes craignirent de voir se réaliser bientôt sa menace : *Il viendra un temps où vous n'aurez plus personne pour vous raconter ces choses*, et ils mirent par écrit leurs souvenirs, tant que n'étaient pas disparus les derniers disciples de Pakhôme.

Touchant la question que nous venons de résoudre, M. Amélineau est tombé dans des contradictions impardonnables. Il en demande encore une fois la solution au fameux passage copte relatif aux efforts de Théodore pour amener les cénobites pakhômiens à écrire la vie de leur fondateur. De ce passage, il conclut (p. XXV et LXXXIV) que la première biographie du saint fut écrite quinze ans environ après sa mort, peu de temps avant celle de Théodore, alors pourtant que celui-ci n'était pas encore devenu le coadjuteur d'Horsiîsi. Or, à la p. XLV, le professeur de Paris place ce dernier évènement en 354 ou 355. Notre rédaction aurait donc été faite avant cette date, vers 353. Pourtant nous lisons à la p. LXXXVIII qu'elle eut lieu entre 360 et 368 ! — Et puis, de l'avis de M. Amélineau (p. LXXVI), Pakhôme mourut en 348. Comment trouver plus de quinze ans entre 348 et 353 ? — De même, si quinze ans après la

mort de Pakhôme, arrivée en 348, Théodore n'était pas encore le coadjuteur de son successeur, et s'il mourut, comme le veut toujours M. Amélineau (p. LXXXVII) en 368, vingt ans après Pakhôme, comment peut-il avoir rempli ces fonctions pendant dix-huit ans (p. LXXXVII)? — Théodore n'était pas encore coadjuteur d'Horsiîsi, quand il fit écrire la vie de Pakhôme, nous dit-on à la p. XXV; et à la p. LXXXIV, on nous affirme qu'il poussa les moines à la rédaction de cette vie, parcequ'il avait déjà vu le relâchement, même le schisme, s'introduire dans la communauté cénobitique. Or, c'est précisément à l'occasion de ce schisme qu'Horsiîsi s'adjoignit Théodore comme auxiliaire! — Il est d'ailleurs impossible, relativement à la présente question, de tirer aucune conclusion du récit sur lequel M. Amélineau s'appuie. Nous l'avons vu plus haut (p. 36 s.), ce récit n'indique pas *quand* les discours de Théodore pour la composition de la vie de Pakhôme obtinrent leur effet.

M. Grützmacher (p. 22) pense que notre vie C n'est pas antérieure au commencement du ve siècle. « L'évêque grec Ammon, dit-il, qui écrivit sa lettre à la fin du ive siècle, ne connaît encore aucune vie grecque de Pakhôme et de Théodore. » Ammon *ne parle pas* d'une vie écrite de ces saints personnages, et il *n'emploie* aucune de nos recensions. Mais, si la vie grecque existait, *devait*-il la connaître et *devait*-il en parler? Nullement. Ce sont ses *souvenirs personnels* sur son séjour dans le monastère de Théodore, qu'il veut décrire au patriarche Théophile. D'ailleurs, quand il quitta, en 354 ou 355, le couvent de Pebôou, l'histoire de Pakhôme n'était pas encore écrite, et il ne serait guère surprenant qu'au milieu des luttes et des troubles qui désolèrent l'église d'Egypte dans la seconde moitié du ive siècle, l'évêque Ammon n'eût pas été bien informé des œuvres hagiographiques paraissant dans la Thébaïde.

II. *Des recensions thébaine et memphitique.*

Une recension thébaine de la vie de Pakhôme dut être faite peu de temps après la grecque. Nous l'avons déjà dit plusieurs fois, les moines (1) coptes ne voulurent sans doute point se montrer moins bons fils que leurs confrères étrangers, et leurs répugnances pour l'hagiographie cédèrent bientôt. Au cours des temps, il se fit plusieurs recensions thébaines, mais nous ne pouvons ici fixer aucune date.

Les relations entre les moines de la Thébaïde et ceux de la Basse-

(1) Voyez plus haut p. 49.

Egypte étaient fréquentes (1). Même, certains moines de Nitrie, comme Ammon (2), avaient d'abord été cénobites dans les monastères pakhômiens. Dès lors, une version memphitique, qui permît aux habitants des déserts de Scété et de Nitrie de s'édifier des exemples de Pakhôme et de ses fils, dut suivre d'assez près la composition de l'œuvre thébaine. Pour la rejeter au commencement du ve siècle, M. Amélineau n'allègue qu'un argument : l'évêque Ammon n'en avait pas encore connaissance. Nous savons ce que vaut cette preuve. Ici encore toutefois, aucune donnée ne permet d'indiquer une date précise.

III. *P, B et A.*

Quoique s'étant déjà servi d'une recension copte, P ne peut pas être placé à une date bien récente, puisque Denys le Petit fit déjà une version latine de A, et que, nous l'avons vu, cette vie dérive de P, par l'intermédiaire de B. Ces trois écrits auront donc successivement vu le jour dans le courant du ve siècle.

IV. *A^r.*

La version arabe vient en dernier lieu. « Sans doute, dit M. Amélineau (A D M G, XVII, p. LVII), que suit, comme d'habitude, M. Grützmacher (p. 16), c'est vers le xiiie ou le xive siècle que l'on commença à traduire en arabe les œuvres coptes *que l'on ne comprenait plus assez couramment,* et ce doit être vers ce temps que la vie de Pakhôme fut traduite. » Il se pourrait très bien qu'A^r, qui a employé M, ait été écrit dans la Basse-Egypte. Or, il paraît qu'au xe siècle déjà, le copte n'y était plus employé comme langue usuelle, quoique quelques hommes lettrés continuassent à l'étudier (3). D'ailleurs, ne suffisait-il point que la langue arabe fût couramment comprise, pour que, dans un monastère cédant peut-être davantage au mouvement nouveau, un moine écrivît la vie de Pakhôme en arabe, surtout si les documents coptes avaient été perdus ou détériorés? Bref, s'il est possible que la version arabe ne date que du xiiie siècle, il est possible aussi qu'elle remonte à une époque beaucoup plus rapprochée de l'invasion musulmane.

§ II. — *De l'autorité historique des diverses recensions de la vie de Pakhôme.*

Nous connaissons maintenant les témoins qui doivent nous renseigner

(1) Cf. A^r 641; *Histoire lausiaque*, c. VII, XX, etc.
(2) Voyez sa lettre, n. 21.
(3) Cf. HEBBELYNCK, *l. c.*, p. 10. Voyez plus haut, p. 69.

sur l'histoire de Pakhôme. Reste à examiner la valeur de leurs dépositions. Les sources égyptiennes (T, M, P, Ar) renferment beaucoup de renseignements ignorés par la vie grecque originale C. Quelle autorité faut-il leur attribuer? En second lieu, quelle est la valeur de cette vie originale elle-même? Répondons séparément à ces deux questions.

I. *De l'autorité propre aux recensions égyptiennes.*

Les auteurs égyptiens se sont servis de travaux antérieurs. Ils ont souvent modifié les récits qu'ils leur empruntaient. Ils y ont de plus ajouté des faits nouveaux. Pouvons-nous les croire, là où ils s'éloignent de leurs sources, soit en les corrigeant, soit en les complétant? Il nous sera plus aisé d'apprécier d'abord les passages communs à nos versions coptes et arabe et aux documents d'où elles dérivent. Nous découvrirons ainsi le procédé suivi par leurs auteurs dans leurs traductions et leurs corrections, ce qui nous facilitera le jugement à porter sur les ajoutes qu'ils ont faites à leurs sources.

1° *Des récits communs aux œuvres égyptiennes et à leurs sources.*

1. La version memphitique dérive du texte thébain. Or, si elle lui est restée d'ordinaire assez fidèle (1), elle s'est souvent permis à son égard de grandes libertés. Contentons-nous ici de rapprocher T 299-308 de M 241-250. La parenté des deux leçons est manifeste. De part et d'autre, est rapporté le même discours de Théodore en vue de faire composer la vie de Pakhôme. Il y célèbre les mérites de son père; il y réfute la même objection, qu'écrire l'histoire des saints, c'est glorifier l'homme et la chair; il y allègue les mêmes textes de l'Ecriture. Le résultat de ce discours est rapporté des deux côtés dans les mêmes termes, et les expressions de T 307-308 se retrouvent dans M 243-244. Mais l'ordre des parties du texte thébain a été complètement changé dans le memphitique. Le discours de Théodore y est devenu tout autre. Un récit de deux pages a été intercalé entre ce discours et la men-

(1) Cf.

T	M
295-297	39-40
314-317	3-6
317-328	91-108
521-536	56-72
537-538	14-15
545-547	85-87
553-555	140-142

tion des effets qu'il obtint. Le discours suivant de T 303 s. est omis, quoique la réflexion des moines au sujet de ce discours se retrouve absolument la même M 241 (1). C'est donc une version fort libre que l'auteur memphitique a faite de son texte (2).

(1) S'il fallait voir dans ce texte thébain, une recension postérieure, l'argument serait seulement renversé. On peut comparer aussi T 310-313, M 293-294; T 538-539, M 28-29; T 539 s., M 36; T 604-605, M 224 s..

(2) Voyez plus haut, p. 49.

M. Amélineau (A D M G, XVII, p. XLIX) croit de plus que M est un abrégé de l'original copte. — N'oublions pas ici que la vie memphitique ne nous est pas parvenue entière. Il nous en manque spécialement une partie de 149 pages (ib., LIII), contenant la fin de l'histoire de Pakhôme et le commencement de celle de Théodore. C'est précisément à cette époque que se rapportent le plus grand nombre des fragments thébains qui n'ont pas leur correspondant dans le memphitique. Les passages communs à T et à M, nous venons de le voir, sont souvent bien concordants. Et si M 241-259 s'écarte de T 299 s., ce n'est certes pas pour écourter l'œuvre thébaine.

D'ailleurs, les preuves apportées par M. Amélineau paraissent inventées a priori sans aucune considération des textes. « Il fallait éviter, dit-il p. LXXXIX, tout ce qui pouvait paraître différer des règles en usage à Nitrie et à Scété, et tout ce qui était contraire aux bonnes mœurs : si l'on avait semblé faire l'éloge des usages cénobitiques en contradiction avec les règles monacales (des anachorètes de la Basse-Égypte), les esprits étroits des moines n'auraient pas manqué d'en tirer une conclusion propre à mettre le trouble dans ces saintes agrégations où l'on menait sur terre la vie des anges dans les cieux; si l'on avait raconté les horribles traits de mœurs que l'on trouve en assez grand nombre dans les vies des Pères de la Thébaïde, les lecteurs auraient été scandalisés et pas du tout édifiés. » Mais ne sont-ce pas bien les institutions cénobitiques qui sont amplement décrites M 30-31, 34 s., 71, 79, 82, 86, 102, 110, 116, etc., etc.? Ne voyons-nous pas celles-ci préférées formellement à l'anachorétisme, p. 189, 191 s.? — Quant à la seconde raison alléguée par le professeur de Paris, le fait seul de la version par des moines de Nitrie, de la Vie des cénobites de Thébaïde suffit à la réfuter. Les religieux de la Basse-Égypte étaient chastes, M. Amélineau le reconnaît (A D M G, XXV, p. XXXIX). Si, en visitant la Thébaïde, ils y avaient rencontré, sous le froc du cénobite, des monstres de luxure, le meilleur moyen de ne pas scandaliser leurs confrères, eût été de ne point attirer leur attention sur cette terre corrompue et de ne pas porter de ce côté par leurs panégyriques le courant des pérégrinations monacales — M. Amélineau n'a-t-il pas remarqué que les deux raisons qu'il apporte, se détruisent l'une l'autre? Si les auteurs memphitiques voulaient sauvegarder l'idéal anachorétique, pourquoi ne relevaient-ils pas les abominables désordres en vigueur parmi les cénobites, pour montrer l'infériorité de ce genre de vie vis-à-vis du leur?

D'après M. Grützmacher (p. 17), M passe sous silence l'aversion de Pakhôme pour les Origénistes, parce que ceux-ci étaient nombreux dans la Basse-Égypte. Si la chose était exacte, M aurait simplement omis un récit qui se lit P 7 et A' 611, et quelques lignes de C 21 *in.* et A' 599. — Mais est-il bien sûr que M ne portait aucun de ces passages dans l'un ou l'autre des endroits qui nous manquent? On pourrait au même titre dire que T non plus ne savait rien de cette aversion, puisqu'il n'en est jamais question dans les fragments thébains que nous avons. — Enfin, à l'époque où M fut rédigé, peut-être après les persécutions de Théophile, y avait-il encore tant d'Origénistes dans le désert de Nitrie? — Nous ne voyons donc aucune raison de croire que la version memphitique soit un abrégé de T.

2. A^r a procédé de la même façon à l'égard de ses sources.— Comparez T 545-547, M 85-88, A^r 410-411; les détails du récit, dans ce dernier endroit, sont différents et toute la dernière partie en est omise. Voyez encore T 553-555, M 141-150, A^r 473-476; l'exposé arabe s'éloigne du copte, l'introduction en est autre, et l'âge de Théodore l'Alexandrin, dont il s'agit dans ces pages, y a été changé. Le rapprochement de T 521-536, M 56-72 et A^r 552-559, montre dans cette dernière recension, outre plusieurs récits intercalés, un tout autre ordre des faits, et des descriptions agrémentées de détails nouveaux. Les mêmes remarques sont à faire au sujet de T 317-328, M 88-109 et A^r 411-445 (1). — A^r a emprunté à l'histoire lausiaque (c. XXXVIII) le texte de la règle remise par l'ange à Pakhôme. Nous constaterons dans notre seconde partie qu'il l'a remanié et y a ajouté des dispositions étrangères aux institutions pakhômiennes. — Il s'est souvent permis les mêmes libertés à l'égard de C. Cf. C 39 *f.*, A^r 602; C 93, A^r 695-700, et particulièrement C 96, A^r 704 s.. Il s'agit dans ces derniers endroits de la lettre qu'Athanase écrivit à Horsiisi à l'occasion de la mort de Théodore. On aurait attendu ici plus que partout ailleurs, une traduction exacte. Et cependant, M. Amélineau lui-même (p. LXVIII) doit reconnaître qu'« en cette occasion, le traducteur arabe a vraiment abusé de la liberté qu'il a prise. » Voici le commencement des deux lettres :

C 96.

'Αθανάσιος 'Αββᾶ 'Ωρσισίῳ, πατρὶ μοναχῶν, καὶ πᾶσιν τοῖς σὺν αὐτῷ, τοῖς τὸν μονήρην βίον ἀσκοῦσιν, καὶ ἐν πίστει Θεοῦ ἱδρυμένοις, ἀγαπητοῖς καὶ ποθεινωτάτοις ἀδελφοῖς, ἐν Κυ-

A^r 704-705.

De la part d'Athanase le pauvre qui a besoin de la miséricorde de Dieu, serviteur de l'église de Dieu dans Alexandrie, au père saint Horsiisi, chef des moines qui mènent

(1) La comparaison des passages cités ici avec les passages correspondants de C, fait voir qu'en ces passages, A' s'écarte souvent de C de la même manière que T et M, et par conséquent qu'il dépend directement du copte. Nous avons d'ailleurs choisi des endroits où T et M sont bien concordants, pour être sûrs, autant que possible, d'avoir le texte dont s'est servi A'. On pourra de plus reconnaître à la lecture des endroits indiqués, combien est exacte la remarque de M. Grützmacher p. 14 : « cette vie (A'), comme il résulte de la comparaison des fragments thébains, s'en est tenue à l'original plus exactement que toutes les autres recensions. » M. Amélineau, quoique partageant le même avis, remarque pourtant (p. LXVII) qu'A' « a été traduit avec cette liberté d'allures dont les auteurs coptes ont toujours usé dans tout ce qu'ils faisaient. » M. Grützmacher attribue gratuitement à M. Amélineau l'opinion qu'A' serait une version faite mot à mot.

ρίῳ χαίρειν. Ἤκουσα περὶ τῆς κοιμήσεως τοῦ μακαρίου Θεοδώρου etc.

une bonne conduite et à tous les frères qui s'aiment en Dieu. Réjouissez-vous dans le Seigneur. Fortifie ta patience, ô père qui es le plus saint de ton époque, et qui surpasses tes collègues dans la dévotion, qui progresses dans l'échelle spirituelle, qui te rattaches à la substance divine, qui crois dans la vraie vertu ! C'est par cela qu'il l'emporte sur la puissance de sa colère, qu'il éteint les feux de sa tristesse. O homme saint, heureux et vertueux, que Dieu te fasse vivre dans une faveur sans bornes, qu'il fasse prospérer tes affaires en rendant abondante en toi la substance spirituelle, en confondant devant ta perfection ceux qui savent à fond la science, en t'affermissant contre les tristesses. Que ta patience guérisse les blessures, que ta poitrine soit large pour les malheurs du temps ! Ainsi ta bonté te consolera et ta science te réjouira ! J'ai appris le sommeil heureux de Théodore qui, pendant toute sa vie, a suivi le bon chemin et sa perte m'a fait beaucoup souffrir, etc. (1).

Une question se pose naturellement ici : d'où proviennent les changements que M et A^r ont faits à leurs sources ? Nous ne voyons nulle part qu'ils corrigent celles-ci d'après les données d'autres documents. Ils y introduisent une nouvelle ordonnance et de nouveaux détails que nous

(1) M. Grützmacher (p. 15), voulant montrer qu'A^r a omis certains passages de sa source copte, donne comme unique exemple « les lettres festales qu'Athanase envoya aux monastères pakhômiens, lettres qui appartenaient certainement à l'original, puisqu'on les trouve dans les recensions M et C, indépendantes l'une de l'autre. » M. Grützmacher cite en note M 293, C 92, 96. Qu'il lise A^r 696 et 704 s. et il y trouvera tout au long les passages dont il regrette à tort l'absence. Il ne s'agit d'ailleurs pas en ces endroits de lettres festales, mais d'une lettre de félicitations et d'une autre de condoléances. M 238 mentionne une lettre festale d'Athanase. Mais de celle-ci, il n'est nullement question dans C, et si elle manque dans A^r, c'est que pour la vie de Théodore cette recension ne s'est servie que de C.

ne rencontrons pas ailleurs. D'où leurs auteurs les tenaient-ils? M fut écrit dans un pays où, à ce moment, la vie de Pakhôme devait être peu connue dans les particularités. Et l'auteur arabe, qui s'est donné tant de peine à recueillir et à compléter tous les documents sur son sujet, n'a pas eu à s'en rapporter à une tradition spéciale. Cette tradition d'ailleurs, si distante des faits, eût été bien peu sûre. Pourquoi donc M et A[r] ne se sont-ils pas contentés tous deux de traduire exactement leurs textes? La grande raison doit en avoir été « l'habitude des auteurs coptes de modifier *à leur guise* le livre qu'ils traduisaient ou copiaient » (1). Nous pouvons donc négliger les changements opérés par M et par T et nous en référer aux données de leurs sources. Un même récit se lisant dans les trois œuvres égyptiennes, c'est la leçon thébaine que nous devrons préférer.

3. Mais cette leçon thébaine elle-même, qu'en faut-il penser relativement aux passages qui lui sont communs avec l'original grec dont elle dérive? Les moines coptes qui écrivirent T peu de temps après la composition de C, avaient peut-être été les disciples personnels de Pakhôme; ils étaient en tout cas plus au courant de la tradition de leurs monastères que les moines étrangers, auteurs de C. Ainsi, ils pouvaient connaître plus exactement les détails de la vie de leur fondateur. Est-ce de cette connaissance plus parfaite que proviennent les différences que présentent leurs descriptions d'avec celles de C? Ou bien, se sont-ils déjà laissés aller aux jeux de leur imagination? Il semble bien qu'ils aient, eux aussi, quelque peu sacrifié aux coutumes littéraires de leur pays. L'étude que nous allons faire des récits propres aux sources égyptiennes, n'établira guère l'autorité de la tradition à laquelle ils pouvaient puiser.

2° *Des récits propres aux œuvres égyptiennes.*

Nous entendrons ici par récits propres aux œuvres égyptiennes, ceux qui ne se retrouvent pas sensiblement les mêmes dans les documents que ces œuvres ont utilisés. Souvent sans doute, l'addition ou la transformation radicale d'une narration doit être mise au compte d'un auteur égyptien plus récent, de l'arabe particulièrement; et, dans ce cas, la valeur des nouveaux récits est d'autant plus douteuse, qu'à part les documents antérieurs, ces auteurs récents n'avaient, comme source d'information, qu'une tradition orale bien suspecte. Seulement, comme

(1) AMÉLINEAU, A D M G, XVII, p LXVII.

a première recension copte nous est fort mal connue, dans un grand nombre de cas, nous ne pouvons, nous rendre compte de ce qu'elle contenait. Nous prendrons donc globalement les passages étrangers à la vie originale, et nous tâcherons d'en découvrir l'origine et l'autorité. Proviennent-ils d'une connaissance historique plus détaillée et plus complète du sujet? Ou bien, comme les changements moins importants dont nous nous sommes occupés plus haut, relèvent-ils de la fantaisie, sont-ils du domaine de la légende? D'ordinaire, à notre avis, c'est la seconde hypothèse qui est vraie. Essayons d'abord de montrer que l'histoire de nos premiers cénobites a subi dans les recensions égyptiennes un développement légendaire, puis de faire voir dans quel sens ce développement s'est produit.

1. *L'histoire de Pakhôme a reçu dans les œuvres égyptiennes un développement légendaire.*

Quand, une vingtaine d'années après la mort de Pakhôme, sa première biographie fut rédigée, la légende dénaturait déjà l'histoire. Voici en effet ce que l'auteur de C (nº 63) remarque sur les écrits où l'on avait consigné avant lui les discours et les visions du saint : Ἡμεῖς δὲ μαθόντες κατὰ τὸν καιρὸν ὅτι οὐ πάντων ἐστὶν τὸ πιστεύειν, μάλιστα μονάζοντι, καίτοιγε τῶν Ἁγίων τὴν ὁδὸν ἐπορεύετο, ... διὰ τοῦτο συνεχεράσαμεν ταῦτα γράφοντες, etc. Plus loin (n. 71 *f.*), l'écrivain grec remarque que la légende s'était créée du vivant même de Pakhôme : περὶ αὐτοῦ λαλοῦντες, τινὲς μὲν τὰ ἴσα ελάλουν καὶ ἄλλοι ὑπὲρ τὰ μέτρα. L'apparition de la vie grecque ne l'empêcha pas de se développer et nous allons la reconnaître dans les recensions coptes à des signes indubitables.

1) D'abord, un grand nombre des faits qui ne se retrouvent point dans C, appartiennent au domaine du merveilleux. Cf. T 314, 328, 547 s., 590 s., 599; M 112-114, 119-129, 130, 131, 132, 135, 220, etc.; A^{r} 366 s., 404, 414 s., 432 s., 434 s., 436 s., 454 s., 467, 542 s., 545 s., 547 s., 553, 563 s., 608, 613 s., 625 s., 628 s. (1). Les miracles sont toutefois ici relativement rares. La plupart des passages indiqués décrivent des visions. C'est de nature à augmenter encore notre défiance. L'auteur de C constatait déjà de son temps qu'on ne pouvait pas croire

(1) M. Grützmacher (p. 65) écrit que la biographie originale de Pakhôme qu'A^{r}, d'après lui, représente le mieux, est plus sobre en récits merveilleux que les recensions postérieures C et A. Or, des neuf récits merveilleux d'A^{r} qu'il cite en cet endroit, quatre ne se trouvent pas dans C.

aveuglément les moines coptes en cette matière. Et le fait du concile d'Esneh auquel Pakhôme dut rendre compte des visions qu'on lui attribuait (C 72, A[r] 591 s.), montre que, sur ce point spécialement, la légende avait précédé la mort du saint.

2) En second lieu, la comparaison de certains textes laisse bien voir que les recensions égyptiennes offrent des développements fantaisistes de la vie originale.

a) Nous lisons dans celle-ci, au nº 59 : **Καὶ ἄλλοτε πάλιν ἀμφοτέρων (1) καθημένων περὶ ἀδελφὸν ὀχλούμενον ἀποθανεῖν, ὤφθη αὐτοῖς παρὰ Κυρίου ὁ τρόπος τῆς ἐξόδου τῆς ψυχῆς ἀπὸ τοῦ σώματος καὶ οὐκ εἰρήκασιν ταῦτα ἑκόντες οὐδενὶ ἕως ἔζωσαν (μυστήρια γάρ ἐστίν) ἀλλ' οἱ συνόντες μεγάλοι ἀδελφοὶ ᾐσθήθησαν αὐτοὺς, ὡς ἀτενίζοντας πῶς μετὰ θαύματος ἡσύχως παρόντας Ἁγίους τινὰς τῇ ὥρᾳ ὅτε ἀπέδωκεν τὴν ψυχὴν ὁ ἀνακείμενος. Ἐνίοτε δὲ καὶ μέρος ὧν βλέπουσιν, κατὰ τὸ θέλημα τοῦ Κυρίου, ἐξηγοῦντο προβλέποντες τὴν μέλλουσαν ὠφέλειαν.** Voilà donc ce que disaient sur le sujet en question, lorsque C fut écrit, les frères qui avaient vécu avec Pakhôme, et dont C rapporte le témoignage. Or, dans T 547 s., M 119 s. et A[r] 460 s., nous voyons Pakhôme et Théodore aux pieds du lit de mort d'un frère catéchumène à Temouschons. Dieu leur y ouvre les yeux et ils contemplent l'Ange du Seigneur baptisant secrètement le moribond en l'absence d'un prêtre. Puis le texte continue : *Voici le type de la manière dont on visite les bons frères.... selon la manière dont on le leur révéla une foule de fois.* Suit une longue description de neuf pages où est décrite, dans les plus minutieux détails, la sortie de l'âme du corps, son transport dans l'autre monde et son entrée dans le lieu de son séjour définitif. — Si C s'etait servi de la recension copte, il aurait pu passer sous silence cette vision singulière; il aurait encore pu, comme il l'a fait ailleurs, exprimer la défiance qu'elle lui inspirait. Mais jamais, il n'aurait dit de cette façon à ses lecteurs pénétrés déjà de la tradition contraire, que Pakhôme n'avait point développé cette vision à ses disciples.

Nous saisissons ici sur le vif le processus de la légende. Le fait pur et simple est celui-ci : Pakhôme se trouve vis-à-vis d'un moribond, profondément recueilli, pensant sans doute aux destinées de son âme, soit

(1) A savoir Pakhôme et Théodore.

dans des réflexions naturelles, soit éclairé par une lumière d'en haut. Certains de ses disciples, le voyant dans cette attitude, se disent que leur père est témoin de la sortie de l'âme du corps. C'est ce que rapporte C. Mais plus tard, on se donne le plaisir de décrire au long et au large cette scène, d'après les idées qu'on a sur la matière (1). Les sources égyptiennes nous offrent cette description.

(1) D'après M. Grützmacher (p. 68, n. 4), A' 613 s. est le développement de la vision de A' 413. Or, A' 413 = C 45 et A' 613 s. = P 17 s..

On trouve d'autres conceptions eschatologiques dans M 135 s., A' 543 s., 547, 548 s., 633 s. D'après M. Amélineau, qui s'en est occupé dans plusieurs de ses ouvrages et particulièrement dans la *Revue de l'Histoire des Religions* (T. 14 et 15. *Le christianisme chez les anciens Coptes*), ces idées seraient en très grande partie calquées sur celles de l'ancienne Egypte. Les conclusions du professeur de Paris sont à corriger d'après celles de M. Grützmacher (*l. c.*, p. 85-95). « Bien que, dit cet auteur en finissant, Pakhôme ait souvent emprunté à la religion égyptienne les couleurs avec lesquelles il peint son enfer et son paradis, et que ses conceptions en cette matière aient été extraordinairement naïves et sensibles, cependant c'est l'esprit sérieux, sévère et moral de la religion chrétienne qui domine ses tableaux. » Plusieurs des remarques de l'écrivain allemand sont toutefois encore peu fondées. Ainsi, les historiens coptes ont parfaitement pu trouver dans l'Ecriture Sainte les villes et les arbres fruitiers qu'ils mettent dans le séjour des bienheureux (cf. *Luc.* XIX, 17; *Apoc.* II, 7, XXI, 10 s., XXII, 1-5), ainsi que la description sensible qu'ils donnent de l'âme dans l'autre monde (cf. v. g. *Luc.* XVI, 24). Nous ne voulons point reprendre ici l'étude de ce problème, parcequ'il ne rentre pas dans le cadre que nous nous sommes tracé, qu'il soulève une question difficile d'interprétation (ainsi, l'on voit très bien dans T 602, que les moines coptes ne prenaient pas au pied de la lettre tous les traits de leurs descriptions eschatologiques), et qu'enfin l'on connaît fort imparfaitement jusqu'ici tant les conceptions eschatologiques de l'Egypte païenne romaine, que toute cette littérature apocryphe où les idées de l'Egypte chrétienne des premiers siècles sur la mort, le paradis, l'enfer, ont été amplement exprimées.

Faut-il reconnaître une dépendance littéraire entre les descriptions de nos Vies et l'un ou l'autre document égyptien? Les recherches que nous avons faites sur ce point, ne nous ont pas donné des résultats satisfaisants. Les emprunts faits aux saintes lettres sont nombreux dans les pages qui nous occupent. Ainsi M 126, A' 465, il est question de *la couronne de justice... selon ce qu'a dit Paul* (2 *Tim.* IV, 8); l'élu, en arrivant à la *porte de vie*, récite les paroles du Ps. CXVII, 19, et l'ange qui y est préposé lui répond par le v. 20 du même psaume. S'il s'agit d'un *des disciples d'un homme parfait*, l'ange qui l'amène au lieu de son repos, prononce, avant d'y entrer, les vv. 2-3 du ch. XXVI d'Isaïe. Dans la description de la mort de l'impie (M 128 s., A' 466 s.), nous retrouvons, avec d'autres souvenirs bibliques, *Prov.* XVI, 14 et *Eccl.* XVIII, 2. L'enfer de M 135 s., A' 548 s., est rempli de feu et de ténèbres, comme celui de *Matth.* XXII, 13, XXV, 41. Le texte de S. Paul (II *Cor.* XII, 2) qui se lit au commencement de ces passages, se retrouve encore dans la description du Paradis (A' 543) avec I *Cor.* II, 9; *Gen.* I, 6; *Is.* II, 2, LX, 19-20; *Luc.* XIX, 17, 19 (cf. *Apoc.* XXI, 23, XXII, 5). Les arbres fruitiers d'A' 544 rappellent ceux de *Apoc.* XXII, 1-2, et *le fleuve de feu en avant du trône de N.-S. J.-C.* (A' 633) est à rapprocher de *Apoc.* IV, 6, XV, 2, XXII, 1.

Est-ce dans l'Ecriture elle-même que nos auteurs ont été chercher tous ces passages? Il faut se rappeler ici qu'un très grand nombre de ces écrits

b) Comparons en second lieu :

C 65 *f.*

'Απέθανεν τίς ποτέ ἐν τῇ μονῇ· καὶ μετὰ τοῦ κηδευθῆναι οὐκ ἀφῆκεν τοὺς ἀδελφοὺς ψάλλειν εἰς τὸ ὄρος

et M 151.

Un jour, quelqu'un des frères se reposa et notre père Pakhôme ne laissa les frères ni chanter pour lui,

chrétiens apocryphes des premiers siècles où les nouvelles conceptions religieuses furent souvent combinées avec des idées étrangères, virent le jour sur le sol d'Egypte, ou du moins y furent reçus avec faveur et traduits en copte. Dans l'hiver de 1886-1887, on a découvert dans un tombeau à Akhmim, à côté donc des monastères pakhômiens, un manuscrit de date incertaine (VIII°-XII° siècle) contenant des fragments du livre d'Hénoch, de l'Evangile et de l'Apocalypse de Pierre (cf. HARNACK, *Bruchstücke des Evang. und der Apok. des Petrus, Texte und Unters.* IX, 2; CHARLES, *The book of Enok,* Oxford, 1893; LOISY, *Enseignement biblique*, 1893, nn. 9, 10 et 11). Cette apocalypse de Pierre fut écrite entre 110 et 160, peut-être en Egypte (cf. BATIFFOL, *Anciennes littératures chrétiennes*, 1897, p. 62), et le livre d'Hénoch était connu de Clément d'Alexandrie. M Grützmacher (l. c., p. 90-91) a relevé plusieurs traits communs à ces deux écrits apocalyptiques et à nos descriptions (Le livre des *Secrets d'Hénoch* qu'on a récemment retrouvé dans une version slave et qui est une œuvre juive, peut-être égyptienne, de la 1re moitié du Ier siècle. BATIFFOL, l. c. p. 57; CHARLES, *The book of the secrets of Enoch,* Oxford, 1896; LOISY, *Revue d'hist. et de littér. relig.*, 1896, offre aussi plus d'un point de contact avec nos documents dans sa description du troisième ciel). Mais, comme le remarque l'auteur allemand, ces ressemblances sont trop peu précises pour qu'on en puisse conclure à une dépendance de nos historiens vis-à-vis des apocalypses de Pierre ou d'Hénoch.

Les descriptions eschatologiques qui nous occupent, se rapprochent beaucoup plus de celles de l'Apocalypse de Paul sur lesquelles d'ailleurs l'Apocalypse de Pierre a peut-être influé (TISCHENDORF, *Apocal. apocryphæ,* Leipzig, 1866, p. 34. *Textes and Studies*, édited by J. A. ROBINSON, vol. II, n. 3, *Apocrypha anecdota* by MONTAGNE RHODES JAMES, *Visio Pauli*, p. 11 s.. Nous citerons cette version latine, n'ayant pas le texte grec sous la main). Comme Pakhôme (M 121 s., 127 s.), Paul (n. 11-18), conduit par un ange, voit sortir de leurs corps les âmes des justes et des pécheurs; de part et d'autre, ce sont des anges qui viennent prendre ces âmes pour les conduire devant Dieu; de part et d'autre, les anges qui tirent de son corps et qui conduisent l'âme pécheresse, sont des anges *sans miséricorde, n'ayant aucune pitié.* (La description de la sortie de l'âme des justes est fort semblable à celle de la sortie de l'âme de S. Joseph qu'on trouve aux nn. 13 et 23 de l'*Historia Josephi fabri lignarii*, apocryphe qui semble être d'origine copte et remonter au IV° siècle. Cf. *Textes and Studies*, by ROBINSON, vol IV, n. 2, *Coptic Apocryphal Gospels*, by F. ROBINSON, p. 134, 141, 150-151, 159. THILO, *Codex apocr.* N. T. 1832, p. 23, 43. DULAURIER, l. c., p. 235. *Realencycl. für prot. Theol. u. Kirche*, 3° éd., 1896, I, p. 657). Comme Paul (n. 19-21), Pakhôme (A' 540 s.) est accompagné par les anges dans sa visite au Paradis, et de même que le premier y rencontre Hénoch et est instruit par l'ange du nom de son interlocuteur, ainsi le second y rencontre l'Apôtre lui-même, et est instruit par les anges de son nom. Le séjour des âmes des justes après leur mort est représenté sous la forme d'une cité dans la vision de Paul (n. 22 s.) comme dans A' 543, et pour arriver à cette cité, il y a un fleuve *acerˈiosus* (ἀχερούσιος) à traverser (cf. A' 633). De même que Pakhôme voit, tête nue, à la porte du Paradis sous des arbres moins beaux, un de ses moines, qui, malgré ses jeûnes et ses mortifications, avait laissé place à la rancune dans son cœur (A' 547-548), ainsi Paul (n. 24) voit arrêtés devant les portes de la cité, sous des arbres n'ayant que des feuilles, ceux qui

ἔμπροσθεν αὐτοῦ κατὰ τὸ ἔθος· ἀλλ' οὐδὲ προσφορὰ ἐγένετο ὑπὲρ αὐτοῦ. Τὸ δὲ ἔνδυμα αὐτοῦ συνάξας εἰς μέσον τῆς μονῆς ἔκαυσεν, φοβερίζων πάντας μὴ καταφρονεῖν τῆς ζωῆς αὐτῶν. Πῶς δὲ ἠνέσχετο αὐτῷ ἕως οὗ ἀπέθανεν, οὐκ οἴδαμεν· τοῦτο δὲ οἴδαμεν ὅτι οἱ ἄνθρωποι τοῦ Θεοῦ οὐδὲν βλαβερόν ποιοῦσιν. Τὸ γὰρ ἀπότομον αὐτῶν καὶ ἡ χρηστότης μεμετρημένα ἐστὶ γνώσεως Θεοῦ (1).

ni le bénir (2); mais au milieu des frères assemblés, il fit brûler ses vêtements et ses habits de moine, les remplissant de crainte, afin de ne pas traiter leurs âmes avec mépris. De quelle manière il supporta ce frère jusqu'à ce que celui-ci mourût dans de tels pechés, nous ne le savons pas : mais nous savons que les hommes de Dieu ne font rien d'inutile; leur sévérité et leur douceur sont fondées sur une science parfaite qui plaît à Notre-Seigneur.

Nous nous trouvons évidemment ici en face de la leçon originale.

se sont enorgueillis de leurs jeûnes et de leurs œuvres et ont été peu charitables. On semble reconnaître dans M 126 un reste des idées millénaristes exprimées dans l'apocalypse de Paul (n. 21). De part et d'autre encore, l'enfer est situé à l'ouest du Paradis, à l'extérieur du firmament (A' 548; *Vis. Pauli*, n. 31). Pakhôme et Paul y voient des fleuves et des puits pleins de feu où sont plongés les damnés. Tous les deux interrogent l'ange qui les conduit, et celui-ci leur apprend les péchés des réprouvés. Plusieurs catégories de pecheurs sont mentionnées de même des deux côtes, les impudiques, les détracteurs, les jeunes gens qui ont forniqué à l'insu de leurs parents. Et comme Pakhôme voit un endroit plus profond où sont precipités ceux qui n'ont pas connu le Seigneur Dieu qui les a créés, Paul voit (n. 41) un puits scellé de sept sceaux, où sont jetés ceux qui n'ont pas confessé que le Christ est venu dans la chair. — Le parallélisme entre les deux descriptions est donc assez frappant. Nos moines coptes n'auraient-ils pas employé l'apocalypse de Paul? Remarquez que cet apocryphe, souvent cité dès le commencement du ve siècle, doit avoir éte précisément écrit dans la seconde moitié du ive (Harnack, *Gesch. der altchr. Litter. bis Eus.*, 1893, I, 788), et qu'on en fit une version copte (ib.; cf. Tischendorf, *l. c.*, p. xvi). Remarquez encore que Sozomène, qui fut élevé parmi les moines de Palestine et qui acheva son histoire en 443 ou 444 (Batiffol, l. c., p. 218), témoigne (*H. E.*, VII, 19) que l'Apocalypse de Paul était fort en honneur chez un très grand nombre de moines τὴν δὲ νῦν, ὡς ἀποκάλυψιν Παύλου τοῦ 'Αποστόλου φερομένην... πλεῖστοι μοναχῶν ἐπαινοῦσιν. Remarquez surtout que, plusieurs fois, les descriptions eschatologiques de nos documents sont introduites par les versets de *II Cor.* XII relatifs au ravissement de S. Paul au troisième ciel; or, l'Apocalypse de Paul n'est que le développement de ce ravissement (voyez son introduction). Si l'on ne trouve pas la concordance des descriptions assez exacte pour croire que les auteurs des vies égyptiennes de Pakhôme aient employé l'Apocalypse de Paul en l'abrégeant et en la modifiant d'après des textes de l'Ecriture et leurs propres idées, il semble du moins qu'il faille reconnaître dans ces descriptions la consignation par écrit d'une même tradition eschatologique. Peut-être pourrions-nous arriver à une conclusion plus satisfaisante, si nous connaissions la version copte de la Vision de Paul.

(1) « Ce fait est passé sous silence par l'auteur de la seconde vie (C) »! Amélineau, A D M G, XVII, p. xxvi.

(2) Litt. : *de bénir sur lui, de faire l'office saint sur lui.*

Quand bien même C et M seraient des abrégés de T, l'accord de ces deux sources dérivées montrerait qu'elles ont fidèlement transcrit leur modèle. Ce récit primitif est fort sobre; les raisons de la conduite du saint y sont tenues cachées. L'esprit n'est pas satisfait en face de ce texte. La légende a complété l'histoire. Nous la rencontrons dans les recensions postérieures P 5-6 et A[r] 605-608. Ce n'est plus ici une simple mention du fait. La scène est décrite d'une façon dramatique. Pakhôme, se rendant au monastère, rencontre le convoi funèbre. Il fait dépouiller le mort de ses vêtements qu'il ordonne de brûler sous les yeux de tous, et donne ordre d'enterrer le cadavre sans aucune cérémonie. Les parents du défunt, présents aux funérailles, font entendre d'inutiles supplications (1). Enfin, le saint prononce un long discours pour montrer à tous sa prudence et sa charité. — L'exemple nous semble concluant. Nous sommes heureux de l'avoir trouvé dans un récit sur lequel M. Amélineau insiste avec complaisance (2).

Dans les endroits précédents, la légende a simplement développé les données de la vie originale. En voici d'autres où elle a dénaturé les faits.

c) D'après C 60, Pakhôme se mit à apprendre le grec pour pouvoir parler à ses disciples étrangers : Καὶ ἐσπούδασεν Ἑλληνιστὴν μαθεῖν χάριτι Θεοῦ ἵνα εὕρῃ τὸ πῶς παραμυθῆναι αὐτὸν πολλάκις. M donne le même renseignement : *Et notre père Pakhôme prit soin d'apprendre le grec afin de les encourager souvent d'après les Ecritures* (p. 147). Cet accord nous manifeste de nouveau la leçon primitive. D'après P 27 et A[r] 628-629, le saint reçut du ciel un écrit magique et

(1) Nulle part ailleurs, dans les nombreux enterrements décrits dans nos sources, on ne voit mentionnée la présence des parents du moine défunt. Cf. C 8, 75, 95; M 38, 281, 285; T 559 etc..

(2) Un autre passage cher au professeur de Paris, est de même nature : c'est l'exposé arabe de ce qui se passa au concile d'Esneh (A[r] 591-595). Il suffit de rapprocher ce récit de celui de C 72, pour voir où est l'histoire et où est la légende. La narration arabe a été composée de façon à jeter l'odieux sur les adversaires de Pakhôme, et d'autre part à glorifier le saint et à lui attribuer l'honneur du martyre (cf. p. 595). Ce sont là des traits caractéristiques des légendes égyptiennes. (Cf. AMÉLINEAU, *Contes et Romans*, Intr., p. LVII, LXIX). D'ailleurs, les circonstances du récit ne se tiennent pas. Ainsi, pour ne donner qu'un exemple, l'église d'Esneh est *pleine de moines, de gens du monde et de soldats*, résolus à tuer le saint (p. 592). Celui-ci se trouve en évidence, étendu sur un lit en face de ses juges et entouré seulement de quelques-uns de ses religieux. Et pourtant, quand on crie : *Qu'on ne mette la main sur personne autre que sur Pakhôme*, un disciple de celui-ci l'emporte sur ses épaules *sans qu'on s'en aperçoive* (p. 594)! Après cela, nous n'entendons plus parler de ces évêques qui voulaient *chasser les frères des monastères de leurs diocèses* (p. 591).

connut dès lors à la perfection toutes les langues. Pour montrer comment Pakhôme, qui avait d'abord besoin d'un interprète pour parler aux étrangers, put dans la suite s'entretenir avec eux dans leur langue, on a substitué une explication merveilleuse à l'explication toute naturelle des textes originaux.

Pareille substitution peut s'être produite d'une façon inconsciente. D'autres paraissent être davantage le fruit de la réflexion.

d) Rapprochons M 193-194 de Ar 509-510.

Il arriva un jour, comme il était à prier quelque part, que notre père Pakhôme eut la révélation d'une vision au sujet de ceux *qui déclineront d'eux-mêmes dans le désir de leur cœur* (1), et qui sont de l'ivraie, selon ce qui est écrit dans l'Evangile : *L'ivraie, ce sont les enfants du méchant* (2) c'est-à-dire ceux qui ont souillé l'image de Dieu ; l'on ne permettra pas (lis. : il n'oubliait pas) de les arracher du milieu de la bonne semence, sachant qu'il y aura dilatation de cœur pour les justes dans la perte de ceux de cette sorte. Mais si *quelqu'un*, ayant été trompé par l'un des enfants du méchant (3), sentait son infériorité et avait un peu de connaissance, Pakhôme soignait son âme et la guérissait. De même, ceux qu'il voyait fils du méchant, il les dépouillait de l'habit monacal, les revêtait des habits mondains, et les chassait de parmi les frères. Avant qu'un grand nombre n'eussent mis à exécution le désir qui était en leur cœur (4), il les connaissait

Et Dieu découvrait à notre père Pakhôme ceux dont le cœur inclinait *vers la fornication*, comme il est écrit dans l'Evangile : *Les fornicateurs sont les enfants du méchant qui souillent la ressemblance de Dieu*. Il ne les négligeait point, mais il les ôtait du milieu de la bonne culture; car il savait que ceux qui marchent droit seraient en repos, séparés d'eux. Et s'il trouvait *un jeune garçon* égaré par les enfants du méchant, si personne ne savait ce qui était arrivé au garçon, il soignait son âme en secret. Si quelqu'un tombait dans le péché et que Pakhôme vit la possibilité de le soigner, il s'efforçait de le guider contre Iblis, pensant à l'ordre de l'Apôtre qui dit : O mes frères, si la main d'un homme est étendue vers un péché, vous qui êtes spirituels, redressez-le en esprit de douceur ; pour toi, examine-toi toi-même et tâche de ne pas être tenté. Et un grand nombre de ceux qui inclinaient à com-

(1) Par les mots *désir du cœur* ou même *désir charnel*, nos auteurs désignent n'importe quel désir mauvais. Cf. v. g., M 95, 101, 154, 158, etc..

(2) Cf. *Matth.* XIII, 38 : τὰ δὲ ζιζάνια, εἰσὶν οἱ υἱοὶ τοῦ πονηροῦ.

(3) Encore une fois, pareilles expressions se disent de toutes sortes de péchés. Cf. M 90, 94, 95, 187. — A' 585, 625 s.. — C 53, etc..

(4) Ces désirs du cœur qu'on met ou qu'on ne met pas à exécution, peuvent encore être de toutes sortes, par exemple de colère, de vengeance. Cf. M 233.

par l'esprit de Dieu qui était en lui, il les questionnait jusqu'à ce qu'ils lui avouassent de leur bouche ce que pensaient faire leurs cœurs; alors, il les chassait d'entre les frères. Si quelqu'un allait le trouver après être tombé dans une faute et s'il (savait) que le pécheur ferait pénitence, il se hâtait avec miséricorde de le sauver des mains du diable, se rappelant l'ordre de l'Apôtre qui dit : Mes frères, si quelqu'un d'entre nous, tombe dans une faute, vous, pneumatiques, instruisez-le en esprit de sollicitude, et toi, prends garde aussi de n'être pas éprouvé (1).

mettre le péché, il les connaissa par l'esprit de Dieu qui était en lui, il les questionnait jusqu'à ce qu'ils eussent avoué ce qu'ils avaient pensé et il les chassait de même. *Un jour, il trouva un jeune garçon dans un état mauvais d'impureté, comme il est écrit au sujet d'autres gens : « Il est mauvais de dire ce qu'ils font en secret ». Il prit les vêtements de ce jeune garçon, sa natte, sa calotte, ses sandales, son citice, les fit consumer par le feu au milieu des frères, en fit jeter la cendre loin du monastère et le chassa.*

La leçon arabe dépend de la leçon memphitique (ou de la leçon thébaine qui répond à celle-ci). Nous ne lui connaissons en effet aucun endroit parallèle dans les textes grecs. De plus, vous ne trouverez nulle part, dans l'Evangile, un texte qui ressemble à celui-ci : *Les fornicatenrs sont les enfants du méchant qui souillent la ressemblance de Dieu.* Cette fausse citation s'explique, si A^r dérive de M. Le texte memphitique parle de *ceux qui déclineront d'eux-mêmes dans le désir de leur cœur*, c'est-à-dire des pécheurs en général, et il leur applique le mot de la parabole *Matth.* XIII : τὰ δὲ ζιζάνια, εἰσὶν οἱ υἱοὶ τοῦ πονηροῦ. Mais A^r à ces mots : *ceux qui déclineront dans le désir de leur cœur*, substitue ceux-ci : *ceux dont le cœur inclinait vers la fornication,* et continue ensuite à transcrire le memphitique : *comme il est écrit dans l'Évangile.* Seulement, comme dans la proposition précédente il a parlé des fornicateurs, le texte sacré donné par M ne lui convient plus; il doit y introduire la mention de ces fornicateurs : *Les fornicateurs*, dit-il, *sont les enfants du méchant.* Ce dernier argument toutefois n'est valable que si la traduction de M. Amélineau est exacte. En réalité, la première phrase du texte arabe pourrait bien avoir le même sens que la première phrase memphitique. Il n'en serait pas moins vrai qu'A^r a modifié le texte primitif, en en concrétisant les données générales. Là où M porte : « si *quelqu'un,* ayant été trompé par les enfants du méchant etc. », A^r, spécifiant, met : « S'il trouvait

(1) *Gal.*, VI, 1.

un jeune garçon égaré par les enfants du méchant, etc. », ce qui chez lui fait soupçonner un péché contre nature. Puis, tandis que M ne donne que les règles de conduite du saint, A^r termine son exposé par un exemple, pris au même ordre d'idées, et dont il n'y a pas de trace dans le copte : *Un jour, il trouva un jeune garçon dans un état mauvais d'impureté*, etc.

La légende a introduit ici la mention de fautes charnelles dont l'original ne savait rien. Ce cas n'est pas unique.

e) Comparez C 48, T 322-324, M 96 *f*-99 *in*, A^r 426 *f*-430. Le vieillard qui tient la plus grande place dans ces récits, se nomme partout Mauô. D'après C, T et M, ce moine a été froissé des recommandations minutieuses faites par Pakhôme à ses disciples et que lui, trouvait hors de propos. Aucune des trois sources ne donne le détail de ces recommandations. Le lendemain, Mauô ne se rend pas au travail avec les frères. Dans l'entretemps, arrive un moine *trouvé dans une faute de vol*, disent de même C, T et M, et que son évêque envoie à Pakhôme pour être jugé par lui. Mauô, en le voyant, le prend pour un saint. Il a bientôt ainsi l'occasion de reconnaître combien il a mal jugé les discours de Pakhôme. — Ici encore, l'accord des trois premières sources dont le texte nous est heureusement conservé, nous fait connaître avec une parfaite certitude la leçon originale.

L'exposé d'A^r est tout autre. D'abord, les instructions de Pakhôme sont bien spécifiées. Il s'agit, d'après A^r, des précautions prescrites par le saint pour éviter, dans les rapports entre ses moines, tout ce qui, de près ou de loin, eût pu être une occasion de chute charnelle. Mauô jugeant ces règles inutiles, s'écrie : *Est-ce qu'il y a parmi nous une femme?.... plaise à Dieu que ce ne soit pas nous qui tombions dans cette impureté!* Et le lendemain, il n'accompagne pas les frères au travail. A la quatrième heure, arrive ce vieux moine envoyé à Pakhôme par son évêque. Comme son histoire doit montrer à Mauô le bien-fondé des recommandations du saint, ce moine ne pouvait plus être présenté comme coupable de vol. Aussi, la lettre de l'évêque porte-t-elle dans l'arabe : ...*on l'a trouvé cherchant à saisir l'impureté et voulant souiller un garçon*. La sodomie a simplement remplacé le vol. De plus, pour achever de convaincre Mauô, l'auteur arabe fait arriver peu de temps après le départ du premier coupable, *d'autres moines qui avaient commis le même péché dans un endroit où ils s'étaient retirés, proche de celui où les frères travaillaient* (1) et

(1) Ces moines ne sont donc pas offerts comme pakhômiens.

qu'on vient soumettre aussi au jugement de Pakhôme. Ce second fait est complètement ignoré des autres documents.

Les exemples que nous avons étudiés suffisent amplement (1) à montrer, par la comparaison des récits parallèles appartenant aux diverses recensions, quels développements a subis dans la suite des temps la véritable histoire de Pakhôme. La plupart de ces développements se trouvent dans la version arabe (2). Nous en avons pourtant relevé l'un ou l'autre, prouvant, conformément au témoignage de C, que la légende se rencontre déjà dans les premières recensions égyptiennes. Passons à un troisième signe auquel elle se laisse reconnaître dans les œuvres coptes.

3) Nous avons déjà signalé (pp. 52, 59 s.) des doublets, des répétitions du même fait se rencontrant dans A^r par suite de l'usage peu intelligent de sources différentes. Le phénomène sur lequel nous appelons maintenant l'attention, se rapproche de celui-là. Parmi les récits que donnent seules les recensions postérieures de notre vie, plusieurs ressemblent tellement à certaines narrations de la vie originale, qu'ils paraissent être de simples dédoublements de celles-ci. L'esprit copte, avide d'embellissements pour l'histoire des premiers cénobites, semble s'être plusieurs fois inspiré des faits de la biographie primitive et avoir conçu ceux-ci avec des circonstances nouvelles, de façon à créer, à côté du récit historique conservé dans certains documents, un autre récit identique pour le fond, mais divergent dans les détails.

a) Nous lisons dans M 109 le récit suivant. Des moines boulangers de Tabennîsi, ayant violé la règle du silence pendant leur travail, Pakhôme charge Théodore, alors supérieur de couvent, de rechercher les coupables. Théodore apporte au saint les résultats de son enquête et celui-ci, à cette occasion, lui fait voir la raison d'être de la règle transgressée et la grandeur de l'obéissance, même dans les petites choses. Le texte ajoute aussitôt : *Et une multitude de fois, il envoya Théodore dans les autres monastères pour les visiter*, etc. (Cet exposé répond assez bien à C 57).

(1) Comparez encore P 2-4, A^r 518 s. (C 66-67); C 58 *f.*, M 110 *f.*-111, A^r 455 *f.*-458 *in.*; C 53, A^r 435-436. Dans ces derniers passages, tenez compte de la similitude des noms, et de l'identité du récit qui suit de part et d'autre.

(2) Eussions-nous fait erreur sur les relations de C et de T, qu'il n'en resterait pas moins établi que MM. Amélineau et Grützmacher se sont complètement trompés en prenant la version arabe pour la reproduction la plus exacte du texte thébain.

Or, un peu plus loin (114 s.), M fait un récit presque identique pour le fond au précédent, mais agrémenté de nouvelles circonstances. Pakhôme, se trouvant à Tabennîsi et averti par un ange, remarque que plusieurs boulangers parlent durant leur travail. Le lendemain, il appelle Théodore à Pebôou et l'envoie faire une enquête sur cette transgression de la règle. Théodore trouve dix-huit coupables. Fort embarrassé, il revient annoncer la chose au saint et, surexcité sans doute par les remontrances de celui-ci, *il remua la main contre lui comme d'ici jusque là. Lorsque notre père Pakhôme*, dit M, *vit que Théodore avait remué la main contre lui, il rit d'un rire plein de colère grandement.* Théodore fait alors une pénitence de trois semaines. Et bientôt, le saint le fait venir à Pebôou pour l'aider *comme Jésus, fils de Navé, se tenait près de Moïse.*

Ces deux passages ne nous mettent-ils pas en face du même fait? Le second récit semble n'être que la transformation du premier. Il en diffère seulement par quelques circonstances dont l'historicité est fort douteuse. Si Pakhôme a remarqué de ses propres yeux la transgression de sa règle, pourquoi n'a-t-il pas corrigé lui-même les coupables, pendant qu'il se trouvait à Tabennîsi? — La colère du saint a surtout été excitée par le geste de Théodore. Or, quand il met fin à la pénitence de son disciple, il ne songe plus du tout à ce geste. *Assez pour toi,* dit-il, *cela suffit, mais prends garde à n'être plus désormais négligent de telle sorte qu'il y ait des transgressions parmi les frères.* — Et puis, est-ce parce qu'il l'a trouvé d'un caractère si patient et si soumis que Pakhôme place Théodore à ses côtés comme son alter ego?

M (ou T) n'a pas vu que ce second récit était le développement légendaire du premier, et il l'a inséré dans son œuvre à la suite de celui-ci. Chose curieuse, A^{r} (446 s.), qui s'est ici servi des textes coptes, a omis la première narration. Aurait-il remarqué le dédoublement du fait?

b) Voici un autre exemple du même genre. *Dix* frères du couvent de *Pebôou*, raconte M 151, *purs de corps et très pieux, murmurent souvent contre les instructions de Pakhôme.* Le saint *prie et jeûne longtemps pour eux.* Et il obtient enfin *leur guérison spirituelle.* C'est encore une fois, à peu de choses près, l'exposé de C 64 *in.*. Mais un récit si maigre a dû être enjolivé par les imaginations coptes. Les recensions égyptiennes, qui dépendaient de la biographie originale mais s'inspiraient aussi de la tradition des monastères, auront ainsi eu à mentionner deux fois le même fait. Le récit transformé se trouve M 178 s.. *Dix* frères du monastère de *Pebôou*, encore bien *purs de corps*, se montrent *in-*

croyants aux paroles d'instruction de Pakhôme. Celui-ci *prie pour eux* le jour et la nuit jusqu'à ce qu'*ils se repentent* et travaillent au salut de leurs âmes. Quelque temps après, Pakhôme rencontre un de ces dix moines. Il lui dit que la paix dont il croit jouir, vient de ce qu'il laisse le démon se reposer en lui, sans le combattre désormais. Le frère alors ayant demandé au saint comment il peut chasser de lui ce démon, Pakhôme répond qu'il ne peut le faire qu'en déposant son esprit d'incrédulité, mais le frère *ne cessa point d'être incrédule envers l'homme de Dieu, jusqu'au jour de sa mort.* Les circonstances essentielles sont les mêmes dans les deux narrations. Dans la seconde, on a expliqué et complété ce qui était moins clair ou moins intéressant dans la première. Pourquoi ces dix frères se montrent-ils ainsi incrédules? *A cause de leurs pensées d'impureté.* Cette raison a été suggérée par le texte original qui disait ces moines *purs de corps.* — Pourquoi Pakhôme persiste-t-il de la sorte à prier pour ces coupables? Le saint lui-même s'en explique dans un colloque avec un moine ancien qui lui conseille de chasser les murmurateurs. — Enfin l'ajoute finale tend évidemment à montrer la gravité de la faute des coupables. — Ici encore, A[r] (495 s.) ne donne que la seconde narration et n'a rien de la première. Cette omission d'A[r], dans les deux cas que nous venons d'étudier, est-elle un pur effet du hasard, ou bien plutôt l'auteur arabe, remarquant le dédoublement du fait, n'aurait-il pas laissé de côté de part et d'autre le récit moins explicite et moins intéressant, quoiqu'original (1)?

Nous pourrions encore rapprocher de ces récits dédoublés d'autres passages propres aux sources égyptiennes, et dans lesquels on attribue aux successeurs de Pakhôme, spécialement à Thédore, des faits tout semblables à ceux de la vie du saint (2). Quand la légende s'est formé un

(1) Comparez encore M 112 s. avec M 99 s. et C 49.

(2) Ainsi, comme Pakhôme, la nuit de son baptême, reçut dans la main un rayon de miel qui lui présageait ses destinées futures (C 3 *f.*, M 8, A[r] 344), Théodore, la première année de son séjour près de Pakhôme, reçut dans sa main un trousseau de clefs, symbole de son autorité future (M 51, A[r] 404). De même que Pakhôme portait un vêtement misérable (A[r] 396-397), ainsi Théodore s'habillait plus pauvrement que ses moines (T 603). De même que Pakhôme corrige un frère qui cache quelques figues pour les manger après le jeûne, par ces mots : *Elie, ce que tu cherches, nous l'avons trouvé dans un pot* (C 61, T 552, M 103, A[r] 471), ainsi Théodore corrige un moine qui a mangé d'un plat auquel il ne devait pas toucher, en disant : *Le frère dont vous parlez, son espoir est dans un plat.* (M 133-135, A[r] 472-473). Ainsi encore A[r] 467 attribue à Théodore une vision qui en complète une autre qu'a eue Pakhôme (M 127-126, A[r] 465-467).

type, elle attribue aux individus de la même espèce tous les traits de ce type. — Nous pourrions de même, dans les passages ajoutés à la biographie originale, en relever plus d'un qu'on retrouve dans presque toutes les vies de saints coptes (1). Mais ces points sont plus accessoires.

Nous croyons avoir prouvé l'existence de la légende dans les récits propres aux recensions égyptiennes de notre vie. Dans aucune d'elles cependant, pas même dans l'arabe, la légende n'est parvenue à son plein épanouissement. Quelle différence sous ce rapport entre la biographie de Pakhôme et les panégyriques de Schenoudi, de Pisentios ou les œuvres qu'a traduites M. Amélineau dans ses *Contes et Romans de l'Egypte chrétienne!* Qu'on lise, si l'on veut, dans le § IV de l'introduction de cet ouvrage, les traits que le professeur de Paris signale comme propres aux légendes coptes, et l'on verra que ces traits sont encore peu reconnaissables dans la vie de Pakhôme. M. Amélineau lui-même a été frappé de la chose : il écrit dans son *Etude historique sur saint Pakhôme* (2) : « Le surnaturel est beaucoup moins prodigué (dans notre vie) que dans les autres œuvres coptes, il y est surtout beaucoup moins extraordinaire, quoique l'extraordinaire s'y rencontre encore trop souvent » (3). Comment expliquer ce phénomène? Deux raisons en rendent compte. C'est d'abord qu'il exista, dès le principe, sur la matière, un document grec plus historique qui mit un frein aux écarts de l'imagination et préserva dans une certaine mesure la vérité contre la légende. C'est en second lieu que cette vie de Pakhôme appartient aux commencements de l'hagiographie copte. Jusqu'alors, les moines de la Thébaïde ne voulaient point écrire la biographie de leurs saints. Quand enfin l'exemple des Grecs les y determina, ils ne purent point dès l'abord se lancer dans le plein domaine de la fantaisie. Il dut se produire sous ce rapport une évolution, que nous pouvons en effet déjà suivre dans les diverses versions de la vie de Pakhôme. Nans avons dans les pages précédentes relevé des traces légendaires dans T et dans M. Mais c'est dans A^r que nous les avons trouvées les plus nombreuses. On voit comme les caractères intrinsèques des œuvres que nous avons étudiées, répondent bien

(1) Telle, la distribution de la sainte eucharistie par la main des anges M 130 (cf. T 610 et al.). Telle, la manière dont le démon est chassé du corps d'un possédé, ou dont il attaque les hommes sous la forme d'animaux T 314, 590-591 (cf. vie de Schenoudi). Telles, toutes ces connaissances de choses cachées. Tels encore, ces faits ou ces discours calqués sur l'Écriture A^r 597-598.

(2) Le Caire, J. Barbier, *Extr. du Bulletin de l'Institut Égyptien*, p. 5.

(3) Cf. Grützmacher, *l. c.*, p. 64-65, 67.

à la théorie que nous avons défendue sur la filiation de ces œuvres. Il nous reste maintenant à rechercher dans quel sens et d'après quels principes le développement légendaire que nous avons constaté, s'est produit.

2. *Dans quel sens s'est produit le développement légendaire de l'histoire de Pakhôme?*

Est-ce qu'il n'est pas juste aussi pour nous d'exalter et de louer un homme juste et prophète que le Seigneur nous a donné pour (notre) gloire, afin que nous le connussions par sa sainteté? Telle est, d'après M 256, la fin du discours dans lequel Théodore excitait ses moines à écrire la vie de leur père (1). Ces paroles trahissent le but principal des recensions coptes, *la glorification de Pakhôme* et par elle, celle du cénobitisme tout entier. Montrer dans la personne du saint le plus parfait des moines et le plus sage des législateurs monastiques, exalter la pureté de ses idées dogmatiques et l'élévation de sa morale, l'orner de tous les dons surnaturels, voilà la fin qu'avant tout poursuivent leurs auteurs. — C'est ainsi que la description primitive du concile d'Esneh a été modifiée de façon à abaisser et à rendre odieux les ennemis de Pakhôme, à honorer celui-ci des faveurs du peuple et des grands et à lui attribuer même la gloire du martyre (2). — Le goût des Coptes pour le merveilleux et le surnaturel devait naturellement exercer ici une influence particulière. De là peut-être, des guérisons merveilleuses nouvelles (M 112-114, A[r] 446) et divers miracles, comme la multiplication de la nourriture des frères (A[r] 553), merveille qui plaisait particulièrement aux moines égyptiens et que nous rencontrerons plusieurs fois dans la vie de Schenoudi (3). De là certainement, l'écrit magique qui apprend à Pakhôme toutes les langues (P 27, A[r] 628-629). De là spécialement, toute une série de visions et de révélations; le saint ne peut en effet, dans nos vies coptes, énoncer une idée dogmatique, ni corriger un de ses disciples, sans avoir reçu au préalable les instructions du ciel (4).

(1) Dans ce discours qui leur est propre, les auteurs coptes ont naturellement exprimé ce qu'ils pensaient eux-mêmes de la biographie du saint.

(2) Les explications que Pakhôme donne C 72 des visions qu'on lui attribue, ont disparu presqu'entièrement dans A[r]. Elles auront sans doute semblé trop naturelles et trop peu merveilleuses.

(3) M M F C, IV, 1 *f.*, 326, 351-352, 447-450.

(4) Tous les principaux saints dont nous ayons maintenant les vies coptes, participèrent plus ou moins à ces connaissances merveilleuses. Schenoudi (M M F C, IV, 1 f., 355, 388 s., 454 s.), Macaire le Grand (A D M G, XXV, 102, 191),

Souvent toutefois, les ajoutes faites à la vie originale par les recensions égyptiennes, tendent à la fin générale de ces œuvres, la glorification des saints cénobites, de façon à obtenir en même temps un but plus particulier, *édifier les moines, leur donner concrètement et par les faits des leçons dogmatiques et morales. N'oublions pas*, disait encore Théodore à ses disciples dans le discours rappelé plus haut, *les commandements et les ordres qu'il nous a donnés, alors qu'il était encore avec nous dans le corps; car qu'avons-nous de plus que les autres hommes?..... C'est ce que notre père juste nous a donné, lui qui a suivi toute la voie où ont vécu les prophètes, (qui a imité) la servitude qu'a pratiquée le Seigneur selon l'Évangile, qui n'est jamais tombé en notre présence*. Ainsi, d'après les auteurs coptes eux-mêmes, la biographie de Pakhôme devait être pour ses moines un enseignement par les exemples et par les faits. En réalité, les développements que ces auteurs ont donnés au texte primitif, ont souvent été introduits pour exprimer des idées dogmatiques ou donner des leçons morales (1).

Comment a été transformé dans P 5-6 et A^r 605 s., le récit de cet enterrement interrompu et prohibé par Pakhôme (2)? Nous n'y avons guère plus de renseignements sur la culpabilité du moine en question, ou sur le châtiment infligé à son cadavre. Mais nous y avons, avec une mise en scène plus dramatique, un long discours de Pakhôme, où, pour rendre raison de sa conduite, on lui fait exposer toute une théorie sur les punitions de l'âme dans l'autre monde. — C'est encore de façon à développer les croyances sur les destinées de l'âme, qu'on a exploité dans T 547 s., M 119 s. et A^r 460 s., les simples données de C 59 (3). — Tout le récit de P 7, A^r 611 s. ne tend-il pas, lui aussi, à amener et à faire ressortir cet enseignement de Pakhôme, qui est seulement indiqué dans C 21 : *Je vous préviens devant Dieu que quiconque lira les ouvrages impies d'Origène.... sera sûr de descendre jusqu'au fond de la géhenne*?

Macaire de Tkôou (M M F C, IV, 1 *f.*, 107). Pisentios (AMÉLINEAU, *Un évêque de Keft au VIIe siècle*, p. 122, 126), lisent, eux aussi, au fond des cœurs.

(1) Certes, on eût pu poursuivre ces fins sans tomber dans le domaine de la légende. On eût pu vouloir glorifier les saints et édifier les moines, tout en faisant œuvre de critique. Et ainsi, ces fins ne sont pas la raison suffisante de l'apparition des données légendaires dans nos œuvres. Nous avons au préalable établi *l'existence* de ces données légendaires dans les recensions coptes. Recherchant maintenant la *genèse* de ces données, nous devons naturellement avant tout tenir compte des buts poursuivis par les écrivains et voir si ce n'est pas pour obtenir ces buts que ces données ont été introduites.

(2) Voyez plus haut, p. 87 s..

(3) Voyez plus haut, p. 85 s.

Plus souvent encore, c'est l'édification des moines que visent les traits propres aux recensions égyptiennes. Le même but a été poursuivi dans ces *Apophthegmes* sur les différents saints d'Égypte et dans ces *Paroles des vieillards* dont bon nombre nous sont parvenus en grec et même en copte.

Plusieurs des faits que narrent seules les œuvres égyptiennes, ont été écrits pour inspirer aux religieux le respect de leurs supérieurs et la soumission à leur conduite. Qu'on se rappelle cette histoire des dix moines murmurateurs de Peboou, dont nous avons vu l'évolution (1). La tradition y a ajouté un épisode qui se termine par ces paroles de Pakhôme (M 181, A^{r} 497) : *Moi, je t'assure que, quand même tu jeûnerais deux jours par deux jours et prierais souventes fois du soir au matin, Satan ne s'éloignera jamais de toi à cause de ton manque de foi*, c'est-à-dire à cause de ton indocilité aux instructions de ton père spirituel. Voilà la leçon à tirer du récit ajouté. — L'on trouve M 132 *f.*-133, A^{r} 469-470 un petit trait qui de nouveau n'a d'autre but que de relever l'autorité des instructions de Pakhôme et partant de celles de ses successeurs. Celui-ci voit, dans une extase, le Seigneur expliquant aux moines une parabole de l'Évangile. Depuis lors, quand il parlait aux frères, dit le texte, *il s'arrêtait à l'endroit où il avait vu le Seigneur assis et parlant, et il leur disait la parole qu'il avait entendue et son explication; et en cet endroit (apparaissait) un grand éclair qui (l')illuminait*, etc.. — Voyez encore A^{r} 414 *f.*-415. — Enfin, tous ces récits qui nous montrent Pakhôme et Théodore lisant dans le cœur de leurs moines, connaissant leurs mauvais désirs avant qu'ils les mettent à exécution, recevant leurs instructions d'en haut etc., ne trahissent-ils pas le souci de prêcher l'obéissance à la direction du supérieur? On comprend parfaitement ce souci parmi les moines pakhômiens de notre époque. Nous sommes aux commencements du cénobitisme. Jusqu'à ce moment, les moines se sont exercés individuellement à la perfection. Dans les monastères pakhômiens, tous les efforts, toutes les actions d'un chacun devaient désormais être réglés par l'autorité du supérieur. Il fallait assurer à cette autorité nouvelle le respect et la soumission de tous.

D'autres narrations doivent exciter à la pratique des vertus monacales, en en montrant l'un ou l'autre bel exemple, en décrivant les châtiments du défaut contraire, ou en faisant entendre les avis des saints cénobites sur la matière.

(1) Voyez p. 93 s..

T 41385

Tels sont surtout les passages où la légende a introduit des tentations ou des chutes impudiques. Ce qu'on a voulu, c'est justifier les précautions de Pakhôme en cette matière (A[r] 426 s.) ou bien montrer la nécessité, pour rester chaste, de veiller sur les affections de son cœur (A[r] 435) et de se mortifier dans la nourriture (M 145 s., A[r] 475 s.) etc.. — Nous avons vu que A[r] 426 s. est la transformation du récit primitif de C 48, récit dans lequel la légende a substitué la sodomie au vol et a du reste introduit un fait tout nouveau (1). Ce passage se termine par ces paroles des moines qui avaient d'abord trouvé inutiles les précautions prescrites par Pakhôme en matière de chasteté : *Prie pour nous, ô notre père, afin que le Seigneur nous pardonne nos péchés, car ce que nous avons vu aujourd'hui, nous a enlevé notre manque de foi.* On le voit, les deux récits de chutes impudiques tendent à justifier les précautions prises par le saint. — La narration d'A[r] 435, où nous croyons reconnaître le développement de C 53 (2), s'ouvre par ces paroles de Pakhôme : *On les fera aussi (ces présents de Dieu) à tes frères qui sont sur la terre, lorsqu'ils auront purifié leurs âmes, et seront nés de nouveau, qu'ils seront purs de tout orgueil et de toute vaine gloire : c'est ainsi qu'ils arriveront à purifier leur cœur de toute mauvaise intention et à distinguer entre le bien et le mal.* Suit immédiatement le fait de Douidouna qui ressent en son âme un mouvement d'affection sensible et en purifie aussitôt son cœur. Alors, et à ce complément on ne trouve aucun trait parallèle dans C, Dieu découvre au frère Douidouna comment, s'il eût consenti à cette affection, le démon impur l'eût finalement fait succomber à la luxure. Et le récit se termine par ces mots : *Le frère admira et bénit Dieu de lui avoir découvert le piège de Satan et de l'avoir sauvé.* Nul doute que l'écrivain, qui a ainsi disposé sa narration, n'ait voulu prouver aux moines la nécessité de surveiller les mouvements de leur cœur. — Dans M 141 s., A[r] 475 s., c'est la nécessité de se mortifier dans la nourriture qui est inculquée. Pakhôme y énonce d'abord cette thèse : *Ainsi du corps, si on lui donne en abondance manger, boire et repos, il ne lui est pas possible d'être pur,* etc. A l'appui de cette proposition, est introduit le récit de la chute honteuse de certains moines d'Alexandrie dont Théodore l'Alexandrin avait dit qu'ils se nourrissaient bien, mais gardaient néanmoins leur pureté.

(1) Cf. p. 92.
(2) Cf. p. 93, n. 1.

Glorifier leurs saints et *présenter aux moines, leurs lecteurs, divers enseignements*, voilà donc les deux *buts* poursuivis par les auteurs égyptiens dans les développements qu'ils ont donnés à la vie originale. Relevons, en terminant, quelle fut souvent l'*occasion* de l'introduction de ces développements. Bien des passages de l'œuvre primitive étaient peu circonstanciés. Bien de ses exposés soulevaient dans l'esprit des questions qu'ils laissaient sans solution. Il fallait répondre à ces questions et *expliquer* ce qui appelait une explication. Quand les Coptes lisaient dans les vies originales, pour toute justification de la conduite de Pakhôme empêchant l'enterrement d'un moine, que la sévérité des saints est toujours basée sur une science parfaite qui plait à Notre Seigneur, leur esprit restait toujours en quête du pourquoi de cette étrange manière d'agir. C'est à ce pourquoi, qu'on fit répondre Pakhôme lui-même dans le long discours ajouté par P et A^r. — Quand les moines s'entendaient dire qu'assistant à la mort d'un frère, Pakhôme et Théodore virent la manière dont l'âme sort du corps, leur curiosité se trouvait simplement excitée : on la satisfit en leur décrivant à eux-mêmes cette sortie de l'âme de ce monde. — Pakhôme était parvenu à pouvoir parler en grec à ses disciples étrangers. Mais comment? Un écrit tombant du ciel et lui infusant la connaissance de toutes les langues, en donne la raison. — Dix frères se montraient rebelles aux instructions du saint et celui-ci priait jour et nuit pour eux. Mais d'où venait et l'insubordination des uns, et la rare patience de l'autre? — Il n'est pas jusqu'au nom de *Théodore* dont on n'ait voulu donner l'explication par un récit légendaire. Dans un passage de M 112-114 et A^r 445-446, dans lequel nous avons déjà relevé des traces de la légende (p. 93 s.), on voit apparaître à Pakhôme et à son disciple bien-aimé un grand trône sur lequel était assis le Seigneur. *Au moment où il descendait, Pakhôme prenait Théodore, comme pour le porter dans ses mains et le présenter à celui qui était assis sur le trône, disant :* « *Mon* Dieu *accepte mon* don *de ma main* » *et il continua de parler ainsi une foule de fois jusqu'à ce qu'une voix se fît entendre disant :* « *On a exaucé ta prière; prends courage et sois fort.* » L'exposé est complètement fini. Qu'y peut-on voir autre qu'un jeu d'esprit sur l'étymologie du mot Θεό-δωρος peu connue sans doute des moines qui ne savaient que le copte?

Nos légendes donc, comme beaucoup de légendes, sont souvent nées de l'intelligence moins exacte ou moins complète de faits historiques.

* * *

L'étude que nous terminons, nous a donné les éléments nécessaires à la solution complète de la question posée (p. 79) dès le commencement du point présent : Pouvons-nous nous fier aux recensions égyptiennes de la vie de Pakhôme, quand elles s'éloignent de l'œuvre originale, soit en la corrigeant, soit en la complétant?

La version arabe est, d'après MM. Amélineau et Grützmacher, celle qui représente le plus exactement la vie primitive. En réalité, avons-nous vu, cette version a été faite comme par pièces et morceaux, par l'utilisation de tous les documents que son auteur a péniblement réunis. Encore, cet auteur a-t-il très mal employé ses diverses sources, répétant les mêmes faits, rejetant à la fin de son œuvre des narrations qu'il eût dû placer dès le commencement, tombant même dans les plus flagrantes contradictions. A la p. 659, il fait vivre et agir sous le gouvernement d'Horsiîsi, un moine qu'il a fait mourir en même temps que Pakhôme (p. 644) (1). — Le frère qui consolait Pakhôme dans ses tentations, donne encore le bon exemple aux moines sous le second successeur du saint (p. 662), bien que celui-ci ait déjà pu pleurer sa perte (p. 365). — Une autre contradiction manifeste se trouve p. 680-681. Théodore est déjà supérieur général et par conséquent père du monastère de Peboou. Pendant qu'il est en train de visiter ses couvents, A^r nous montre le vali d'Alexandrie arrivant à *Tabennîsi* à la poursuite d'Athanase. *Où est votre père?* demande-t-il aux moines. Et ceux-ci de répondre : *Il est allé visiter les couvents.* Théodore était-il donc père du monastère de Tabennîsi? *Où est le second?* poursuit le vali. Et on lui amène le père Besarfitein. Or, au témoignage d'A^r lui-même (p. 662), ce moine était le second du couvent de *Peboou.* — De plus, A^r s'est permis avec ses sources les plus grandes libertés. Nous l'avons même surpris plusieurs fois en flagrant délit de corrompre les textes. Et c'est dans son œuvre que nous avons trouvé les développements les plus avancés de la légende. — Après tout cela, il nous sera bien permis de conclure que, là où A^r s'éloigne de ses sources, nous pouvons négliger son témoignage. Son exposé, quand il lui est certainement propre, relevant d'une tradition postérieure et fort corrompue, ou de sa propre fantaisie, ne pourra même pas nous servir à reconnaître l'état des esprits et des institutions.

(1) Voyez plus haut, p. 66.

au temps des premiers cénobites. — Malheureusement, vu l'état fragmentaire des autres textes égyptiens, il ne nous sera pas toujours possible de reconnaître si certains passages de la première partie d'A^r ne sont pas la reproduction assez exacte des premières recensions coptes. Nous en serons alors réduits à porter sur ces passages, tout en réservant une correction ultérieure, le même jugement que sur ces recensions elles-mêmes.

Or, nous l'avons vu, on rencontre plus d'une fois, même dans M et les versions thébaines postérieures, des altérations légendaires de la première œuvre égyptienne.

Si maintenant nous nous trouvons en face d'un récit copte primitif, quelle autorité faut-il attribuer à ce texte, quand il s'éloigne de la vie grecque originale, ou raconte des faits que celle-ci ignore? Deux hypothèses sont possibles. Ou bien, ce récit vient de la connaissance plus complète et plus détaillée que les auteurs de T pouvaient avoir de la vie de Pakhôme, ou bien, ce qui est arrivé plus d'une fois, les auteurs thébains en l'écrivant ont déjà cédé aux fantaisies de l'imagination. Nous ne disons nullement que tous les passages de T étrangers à C n'ont aucune valeur historique. Seulement, celle-ci nous sera souvent douteuse, quand il s'agira de la réalité des faits, s'ils sont tels du moins qu'ils puissent avoir été dénaturés par la légende. Au moins, la recension copte primitive peut-elle nous renseigner sur les idées qui avaient cours parmi les moines pakhômiens, un certain temps après la mort de leur fondateur. Elle peut aussi nous apprendre les institutions cénobitiques de cette époque : même là où ils auraient faussé les faits, ses auteurs ne doivent pas en effet avoir manqué de les présenter conformément aux règles de vie suivies parmi eux.

II. *De l'autorité de la vie originale C.*

L'auteur de la première recension de la vie de Pakhôme a-t-il bien connu les faits sur lesquels il nous renseigne? A-t-il été véridique dans son exposé?

1° Moine pakhômien, il fut lui-même témoin oculaire de bien des faits qu'il rapporte dans la dernière partie de son œuvre. Il n'avait toutefois pas vécu au temps de Pakhôme (n. 62). Où puisa-t-il la connaissance de son histoire? Parmi les sources qu'il nous renseigne (nn. 62 et 63), les unes sont objectives et absolument sûres, les règles

et les lettres du saint cénobite. Les autres sont plus subjectives : ce sont les écrits où l'on avait déjà consigné les visions et les révélations du saint, et le témoignage de ceux qui avaient vécu de son temps, en particulier de Théodore (n. 51). Ces témoins pouvaient être bien renseignés. Malheureusement, ils sont du nombre de ces moines coptes qui mêlèrent dès le principe la légende à l'histoire. L'auteur grec n'accepta pas aveuglément leur témoignage. D'une culture intellectuelle toute différente de celle de ses confrères en religion, il réagissait contre le mouvement légendaire qui les emportait. Lui-même nous a marqué sa défiance à l'égard de tous les récits merveilleux qui circulaient dans son monastère. D'autre part, fort rapproché des évènements, il lui était encore possible de démêler la poésie de la réalité. Peut-être toutefois, à certains endroits, a-t-il encore subi l'influence du milieu où il écrivait. De plus, ses connaissances n'ont pas eu toujours toute la précision désirable (cf. v. g. n. 48, voyez plus haut, p. 41). Ce dernier point répond bien à sa situation vis-à-vis des évènements qu'il décrit. De même, si ses récits sont moins nombreux et souvent moins détaillés (1) que ceux des autres vies, c'est qu'ils proviennent en réalité d'un auteur étranger, qui ne fut point mêlé aux événements qu'il rapporte, et qui écarte les développements fantaisistes ajoutés à l'histoire. Pareils caractères, n'en déplaise à M. Amélineau, ne prouvent nullement que C soit un abrégé du copte.

En résumé, si l'auteur grec n'eut pas toujours des connaissances absolument complètes, nous devons reconnaître avec le critique Tillemont (2) « que c'était un homme exact et qui avait un grand soin de s'instruire de ce qu'il voulait rapporter. »

2° Mais sa *véracité* s'établit-elle aussi facilement que sa science? Ce qui aurait pu l'amener à falsifier l'histoire, c'est l'intérêt de la gloire de ses héros ou son but d'édification. Certes, il poursuivait ces fins (nn. 1 *f.*, 62, 63). Mais, nous ne le voyons nulle part préoccupé du souci de cacher ou de voiler les faits moins glorieux pour Pakhôme ou pour ses moines (cf. nn. 35 *f.*, 41, 42, 43, 47, 49, 53, 54, 57, 61, 64, 68, 81). La défiance qu'il témoigne à l'égard des narrations de ses confrères, montre d'ailleurs qu'il était peu disposé à inventer ou à dénaturer un récit pour le plaisir d'exalter ses saints.

(1) Cf. v. g. C 27 *f.*, M 57-58, A' 553-554; C 30 *f.*, M 65, A' 559-560; C 50 *f.*, M 76-77, A' 573-575; C 68, M 152-153, A' 492-494, etc..
(2) *L. c.*, t. VII, p. 295.

La plupart des passages des œuvres égyptiennes que M. Amélineau reproche à C d'avoir omis ou falsifiés, sont de ceux que nous avons reconnus être les produits d'une légende postérieure. Telle, par exemple, la vision où Pakhôme contemple la sortie de l'âme du corps. Telle, la description du concile d'Esneh. Tels, plusieurs récits de fautes charnelles. Telle, l'histoire du frère Mauô. Tel aussi le passage où l'on voit Théodore lever la main contre Pakhôme.

Le reproche suivant vise un récit que nous n'avons pas étudié. « On chercherait vainement, dit M. Amélineau (A D M G, XVII, p. xc), dans l'œuvre grecque comme dans l'œuvre memphitique, le récit si caractéristique où l'on voit Théodore faire abattre un superbe taureau, de peur que ses cénobites ne l'adorent. » Raisonnant *ad hominem*, nous pourrions demander à M. Amélineau si c'est le même scrupule qui a fait omettre ce récit dans la version arabe. Le texte auquel on fait allusion, se trouve M 217. *Passant près des animaux (du couvent), il vit un taureau de belle forme et qui était un sujet de vanité pour quelques-uns qui étaient charnels*, etc. Le sens obvie de ce passage est que certains frères, ceux sans doute qui s'occupaient du bétail, s'attachaient trop à cette bête à raison de sa *belle forme* et y trouvaient un petit sujet de vaine gloire. Il faut beaucoup de bonne volonté pour voir ici l'adoration du bœuf Apis (Grützmacher, p. 20). La manière d'agir et de parler de Théodore ne supposent-elles pas cependant une faute plus grave? Que Théodore ait fait abattre le taureau, cela n'est pas dit dans le texte; et d'ailleurs cela ne prouverait pas la gravité du péché. Pakhôme ne fit-il pas brûler cinq cents nattes parcequ'elles avaient été tressées au détriment de la règle (P 15-16, A^r 607-611)? Théodore ne réprimande même point les moines coupables, lui qui corrigeait les moindres fautes de ses disciples dans les termes les plus véhéments (cf. M 246, 247, 262). Il se contente de demander à Dieu de frapper la bête, *afin qu'elle meure et qu'on ne trouve point que ces malheureux sont idolâtres*... Est-ce ce mot qui a fait penser au bœuf Apis? Nous le retrouvons dans M 246-247. Les frères, en lançant une barque à l'eau, ont poussé des cris aigus, se disputant le plaisir de délier la première corde. Et Théodore, qui n'a pu les retenir, de s'écrier : « .... vous pleurerez, vous pleurerez, vous pleurerez avec gémissement. Où donc est la crainte de Dieu?... *En quoi différons-nous de ceux qui se sont amusés devant le veau d'or à Horeb, qui ont mangé, bu et l'ont adoré*, etc.? » Théodore est bien près d'appeler idolâtres des moines qui ont crié un peu trop haut!

« Si Pakhôme, dit encore le professeur de Paris, chasse un frère pris en flagrant délit de sodomie, le texte grec dit simplement qu'il chasse un frère qui ne l'écoutait pas. » Le n° 47 de C est cité en note. Le religieux dont il s'agit en cet endroit, quitte de lui-même le couvent : *ἐξῆλθεν ἐκ τῶν ἀδελφῶν*. Et puis, où a-t-on vu que ce frère se fût rendu coupable de sodomie? Notre passage se retrouve dans A^r 603. Or, dans A^r comme dans C, le coupable est simplement resté endormi dans sa cellule pendant un sermon du saint.

« Si un certain nombre de moines, lassés de Pakhôme, prennent la résolution de s'en défaire et que l'un d'eux se précipite un couteau à la main pour mettre fin à la vie du saint homme, le fait est tellement dénaturé que l'on ne sait si l'abréviateur y a fait allusion ou l'a confondu dans un autre récit. » M. Amélineau indique en note le n° 64. Il n'y a certainement dans ce n° aucune allusion à pareil fait. Il s'y agit des dix moines de Peboou qui murmuraient contre Pakhôme (voyez p. 93 s.). Il n'y a pas là non plus confusion avec un autre récit. La narration de C 64 se retrouve M 151, A^r 495. Quant à l'attentat dont parle le professeur de Paris, il est narré A^r 641. Seulement, nous l'avons montré (pp. 62, 64), il ne faut voir dans cet endroit que le dédoublement d'un épisode de C 72, épisode où le meurtrier n'est certes pas un moine pakhômien. D'ailleurs, même dans A^r 641, ceux qui en veulent à la vie du saint, sont indiqués comme suit : *des gens, sous l'action de Satan, portèrent envie à notre père.* — Franchement, est-ce l'auteur de C qui dénature les récits?

On n'a donc pas prouvé que cet auteur soit un faussaire (1). Partout

(1) M. Amélineau reproche encore à l'auteur grec d'avoir allongé, multiplié et transformé les discours de Pakhôme d'après les règles de la rhétorique grecque. Si quelques discours de C ne se retrouvent pas ailleurs (36, 37, 61 *in.*) il ne s'ensuit pas qu'ils aient été inventés; on en peut même trouver un résumé ou du moins l'indication dans les textes égyptiens narrant les circonstances dans lesquelles, d'après C, ils auraient été prononcés (Cf. T 552, M 103, A^r 471; T 553, M 140-141). D'ailleurs, combien de discours des vies égyptiennes ne se retrouvent pas dans C (Cf. T 303-304, 592; M 187-192, 197-199, 200-202, 249; A^r 597, 606, etc.)! Combien d'autres y sont plus développés (Cf. C 93, M 262; C 94, M 283; C 84, A^r 671)! Combien ne sont pas moins bien agencés dans le copte que dans le grec (Cf. T 592; M 187, 197, 262-283; A^r 597, etc.)! Enfin, l'auteur de C ayant une culture intellectuelle grecque, il ne serait pas étonnant qu'il eût mieux rédigé ses discours que les moines coptes moins cultivés.

MM. Amélineau et Grützmacher reprochent à la première recension de la vie de Pakhôme qu'ils croient être T, d'avoir été écrite sous l'influence du parti de Théodore. Mais ils corrigent tellement eux-mêmes ce reproche, en remarquant et la naïve sincérité de l'auteur et l'impossibilité où il eût été d'altérer notablement les faits au lendemain du jour où ils se passèrent, qu'en

où l'on peut rapprocher les données de son œuvre de celles d'autres documents historiques (par exemple sur les rapports qui existèrent entre Antoine et Athanase, et sur les différents évènements qui nous serviront plus loin à établir notre chronologie), on les trouve bien exactes. Grâce à cette œuvre, nous pourrons obtenir une connaissance suffisante des commencements du cénobitisme (1).

définitive il n'en reste plus rien. La manière dont nous avons interprété les récits de T et de M sur la première rédaction de la vie de Pakhôme, récits sur lesquels on fonde de nouveau ce reproche, doit encore en diminuer singulièrement la force. En tout cas, on ne pourra pas faire cette objection à la complète sincérité de l'auteur grec. On ne voit nulle part qu'il ait été particulièrement attaché à Théodore.

(1) Nous ne nous arrêterons pas à l'examen de l'autorité des recensions A et B. Ces versions n'ont fait qu'utiliser des sources sur la valeur desquelles nous sommes maintenant édifiés. Ecrites a une époque plus récente et vraisemblablement pour des lecteurs étrangers à l'Égypte, elles se sont naturellement moins attachées aux choses d'intérêt purement local et ont eu parfois certains détails à expliquer. Dérivées de C + P, elles doivent refléter les différences que ces documents présentent d'avec les textes égyptiens. La démonstration que nous avons faite de l'originalité de la vie C, a réfuté à l'avance toutes les accusations de M. Amélineau reprochant aux œuvres grecques d'avoir adouci ce qui était rude dans les mœurs égyptiennes, d'avoir présenté sous des couleurs plus plaisantes le fanatisme des moines etc..

Si A et B ont omis une partie des récits de leurs sources, c'est que ces recensions sont des abrégés. Bien de ces passages tendent à la gloire des cénobites : seulement, d'ordinaire, Pakhôme, que ces vies ont seul en vue, n'y occupe pas toute la scène (cf. C 35-37, 56, 60, 73); c'est peut-être ce qui les a fait omettre. Nulle part donc, les auteurs de A et de B ne manifestent un « esprit de tendance. » M. Grützmacher reproche à Denys le Petit d'avoir multiplié les merveilles dans son œuvre. Il n'a pu alléguer qu'un exemple, et nous avons vu (p. 23 s.) ce qu'il vaut. Les autres accusations du professeur allemand ne sont pas mieux fondées. Si Denys *termine* son œuvre par une formule trinitaire, ce n'est assurément pas une preuve qu'il ait dénaturé les faits dans des vues dogmatiques. « A 39, dit M. Grützmacher, a changé en Varus, le nom d'Arius que portait un évêque ami de Pakhôme! Il lui semblait choquant que le père du cénobitisme eût eu des rapports avec un homme portant le nom du fameux hérétique! » Mais il suffisait à A de traduire littéralement le texte de sa source pour éloigner tout soupçon fâcheux de son héros. Tous les documents (C 51, B 62, T 536, A' 569) relèvent en effet en termes exprès l'orthodoxie de cet évêque. D'ailleurs, après ce qu'il en a dit au n. 27, l'auteur de A n'avait plus à craindre qu'on prît le saint pour un ami d'Arius. Pourquoi donc A a-t-il fait le changement qu'on lui reproche? On ne saurait l'expliquer que par sa dépendance vis-à-vis de B. C 51 porte : Ἐπίσκοπός τίς δὲ τῆς πόλεως Πάνος, Ἀρεῖος μὲν λεγόμενος. Notez la juxtaposition de Πάνος et de Ἀρεῖος. B a certainement mis Πάνος au génitif, en apposition avec πόλεως et a écrit d'un trait Πανουαρειος. La preuve palpable s'en trouve dans la traduction de Hervet : « civitatis episcopus, nomine *Panuarius* ». L'auteur de A (ou peut-être Denys lui-même) aura lu, comme Hervet, Πανουαρειος en un seul mot. Ne reconnaissant pas ce nom et remarquant d'autre part que a ville de l'évêque en question n'était plus désignée, il aura cru retrouver dans Παν le nom grec bien connu de la ville d'Akhmîm. Restait ainsi ουαρειος que Denys a traduit par un nom latin également bien connu, Varus. L'objection de M. Grützmacher devient une nouvelle preuve de la thèse défendue plus haut sur la dépendance de A vis-à-vis de B.

*
* *

« Comme conclusion générale de cette revue des documents grecs, coptes et arabe se rapportant à Pakhôme et à ses disciples, écrit M. Amélineau (A D M G, XVII, p. LXVIII), on doit considérer le document arabe comme le plus important, mettre ensuite les documents coptes, et n'accorder que la dernière place aux documents grecs. » Nous arrivons à une conclusion générale justement contraire à celle-là. On doit considérer la vie grecque C comme la plus importante, mettre ensuite les œuvres coptes, et donner la toute dernière place à la vie arabe.

Article II. — La lettre de l'évêque Ammon.

Le document qui se présente à notre examen, a pour titre : Ἐπιστολὴ Ἀμμῶνος ἐπισκόπου περὶ πολιτείας καὶ βίου μερικοῦ Παχουμίου καὶ Θεοδώρου. Les Bollandistes qui l'ont publié et en ont donné une traduction latine (1), l'ont trouvé dans un manuscrit de la bibliothèque laurentienne à Florence, intercalé entre la vie grecque C et les Paralipomena (2). D'après les données de ce document lui-même, Ammon, à l'âge de 17 ans, ayant entendu faire par s. Athanase l'éloge de la vie monacale, prit la résolution d'embrasser cette vie et vint se mettre à Peboou sous la direction de Théodore. C'était en 352, six ans après la mort de Pakhôme. Il y passa trois années environ, puis se retira dans les monastères de Nitrie, devint ensuite clerc de l'église d'Alexandrie et enfin évêque. Le patriarche Théophile lui ayant demandé le récit de ce qu'il avait vu et entendu à Peboou au sujet de Théodore, il satisfit à ce désir par la lettre que nous avons à examiner.

I. *L'authenticité de cette lettre est-elle certaine?*

« Je n'y trouve rien, écrit M. Amélineau (A D M G, XVII, p. XLV) qui puisse en faire refuser la paternité à l'évêque Ammon. » Ni les Bollandistes, ni M. Grützmacher n'ont élevé aucun doute à ce sujet. Les caractères intrinsèques de notre lettre répondent bien aux indications que l'auteur nous donne sur sa personne. Ainsi, pour nous servir encore des termes de M. Amélineau, les traits de mœurs éminemment coptes

(1) *Acta SS., l. c.*, 63 * s., 347 s..
(2) *Ib.*, p. 287.

qu'on y rencontre, prouvent surabondamment que l'œuvre a été écrite par un auteur parfaitement au courant des mœurs des cénobites égyptiens (1). D'autre part, on sent, d'après le professeur de Paris, dans la manière dont la lettre est composée, par exemple dans le souci de l'auteur pour la chronologie, qu'elle provient d'un homme qui avait reçu une éducation grecque. Nous rencontrons aussi dans cette lettre plus d'un passage relatif aux hérésies ou à l'état des églises, passages qu'on ne lit pas ailleurs. On comprend cette préoccupation de la part d'un évêque si lié au patriarche d'Alexandrie (2).

Quand Ammon écrivit-il sa lettre? Certainement après 384, puisque c'est en cette année (3) que Théophile monta sur le siège archiépiscopal d'Alexandrie. Se fondant sur le fait que l'auteur vante au patriarche l'opposition de Théodore aux origénistes (4), M. Grützmacher (p. 13) est d'avis que sa lettre ne fut envoyée à Théophile qu'après sa séparation d'avec ceux-ci, laquelle se produisit en 399 (5).

II. *Quelle est l'autorité du témoignage d'Ammon?*

« Le moins étendu des documents grecs (la lettre que nous examinons), est pour nous, dit M. Amélineau, l. c., p. XLV, le plus important, non pas absolument, mais relativement, parce que nous possédons les originaux dont les œuvres grecques ont été tirées. » Il ne faut pas exagérer cette importance. Ammon, en effet, nous apprend assez peu de choses sur l'histoire du cénobitisme. Il a écrit une sorte de journal

(1) On pourra voir dans notre troisième partie que, pour ce qui a trait aux règles cénobitiques, l'auteur de cette lettre est bien d'accord avec ce que nous apprenons d'ailleurs à ce sujet. De même, les faits qui se trouvent et dans les recensions de la vie de Pakhôme et dans notre lettre, sont narrés dans celle-ci de façon à montrer un écrivain bien informé, mais qui ne s'est pas servi de ces recensions.

(2) L'église gouvernée par cet évêque n'est pas indiquée. Ne s'agirait-il pas d'Ammon, évêque d'Antinoë, mentionné par Le Quien dans son *Oriens christianus* (II, 593)? Celui-ci entretenait en effet un commerce épistolaire avec Théophile. Il assista avec lui au synode de Constantinople en 394, et le patriarche lui écrivit une lettre canonique au sujet de ceux qui entreraient en communication avec les Ariens (Voyez *Ep. Amm.*, 21 s.). De plus, Vansleb nous apprend (*Nouvelle relation d'un voyage fait en Égypte*, Paris, 1677, p. 389) qu'on honorait à Antinoë un ancien évêque de cette ville qui s'appelait Ammon *le devot, l'ascète.*

(3) Cf. Gutschmid, *Kleine Schriften*, B. II, ap. Achelis, *Theol. Litteraturz.*, 1896, col. 241 s.. Bardenhewer, *l. c.*, p. 298, donne l'année 385.

(4) N. 18. Le souci qu'a l'auteur de relever l'orthodoxie de Théodore, se montre à maints endroits de sa lettre.

(5) Tillemont (*l. c.*, t. VII, p. 1199) écrit : « Comme il parle avec honneur de ce Dioscore (évêque d'Hermopolis), c'était assurément avant l'an 401, auquel Théophile persécuta cet évêque. »

relatant les faits divers qui le frappèrent pendant son séjour de trois ans à Peboou, à une époque qui exerça peu d'influence sur l'évolution du monachisme. Cependant son témoignage, s'il mérite créance, nous sera précieux pour la connaissance des institutions cénobitiques telles qu'elles existaient peu de temps après la mort de Pakhôme. Il nous servira aussi à établir la chronologie de notre histoire. Il a pour nous une valeur particulière à cause de sa complète indépendance vis-à-vis de la biographie de Pakhôme. Voyons donc s'il est recevable.

Le professeur de Paris trouve qu'Ammon était allé à Peboou « dans l'intime persuasion que tous les cénobites étaient de grands saints et dans la disposition touchante de tout admirer » et que par conséquent son œuvre est sujette à caution. Etaient-ce de grands saints que les moines dont il est parlé aux nn. 9, 12, 16, 18? A bien d'autres places encore (cf. nn. 2, 11, 13, 14, 15), il est question de fautes des religieux. Le reproche formulé est donc peu fondé. D'autre part, M. Amélineau le reconnaît lui-même, « rien ne montre dans l'œuvre d'Ammon que les faits aient été présentés sous un jour convenu. »

Il importe, pour apprécier l'autorité de notre évêque, de distinguer entre les faits dont lui-même a été témoin, et ceux qu'on lui a racontés (n. 5-7). Le processus légendaire qu'a suivi dès le principe la tradition des moines pakhômiens, nous mettra en défiance vis-à-vis de ces derniers, bien qu'ils aient été narrés par des contemporains. En réalité, les récits que l'auteur fait pour les avoir entendus, quoique substantiellement conformes à ce que nous apprennent les vies de Pakhôme, en diffèrent assez sensiblement (1). — Pour les faits dont Ammon a été témoin oculaire, M. Amélineau est d'avis qu'on peut les admettre sans crainte (2). Toutefois un grand nombre de ces faits présentent des caractères sem-

(1) 5 *in.* rappelle l'arrivée de Théodore chez Pakhôme. Les faits répondent à ce que nous lisons dans C, M et A'. Seulement, d'après Ammon, le saint connaît à l'avance la venue de Théodore. — 5 *f.*; il y a de bien grandes ressemblances entre ce récit et celui de C 56, M 104 s., A' 442. Les Bollandistes (*l. c.*, p. 351, n. g.) observent qu'il ne peut s'agir de part et d'autre du même évènement. Evidemment, s'il faut accepter tous les détails donnés par Ammon. Mais à une si grande distance des faits, n'a-t-il pas confondu les circonstances? Ou bien, la tradition n'aurait-elle pas encore rapporté le même fait avec d'autres détails? — 6 *in.* donne des visions qu'on ne retrouve point ailleurs. La seconde rappelle celle de C 65 *in.*, M 181 s., A' 498 s.. — 6 *f.* est pour les faits (il s'agit de la conversion et de la vocation de Pakhôme) conforme à C. — 7; nouvelle vision de Théodore, dont l'idée fondamentale est la même que celle de la vision du même moine rapportée M 50-51.

(2) En les dépouillant préalablement, dit-il, de tout élément surnaturel!

blables à ceux qui ont excité notre défiance à l'égard de maints passages des vies de Pakhôme. Par exemple, dans cette lettre aussi, nous voyons souvent Théodore connaître surnaturellement et à distance ce que font ses moines, et spécialement leurs fautes cachées; ces fautes sont encore d'ordinaire des péchés de pensée. M. Grützmacher observe d'ailleurs à bon droit qu'à plus d'un demi siècle des événements, les souvenirs d'Ammon ont pu parfois s'effacer ou se confondre avec d'autres.

Avec ces réserves, et elles ne s'appliquent guère aux passages relatifs aux institutions cénobitiques, nous ne répugnons pas à accorder à la lettre d'Ammon, témoin oculaire ou auriculaire immédiat, la même confiance que MM. Amélineau et Grützmacher.

Article III. — Les lettres et discours de Pakhôme et de ses successeurs.

Après avoir interrogé les disciples de nos saints cénobites, nous pourrons les entendre nous parler eux-mêmes dans leurs propres œuvres. Des fragments coptes de quelques sermons de Pakhôme et de Théodore et de trois ou quatre lettres d'Horsiîsi nous ont été conservés dans des manuscrits du Musée de Naples (1) et dans des fragments déposés à la *Bodleian Library* d'Oxford (2). — En second lieu, Holsten trouva, il y a deux siècles, dans le *Codex Regularum* de Benoît d'Aniane (c. a. 820), à côté de la règle de s. Pakhôme, une traduction latine de plusieurs lettres de ce saint et d'une autre de Théodore (3), ainsi que d'un traité intitulé : *Doctrina de institutione monachorum* et attribué à Horsiîsi (4). Ce traité avait toutefois été déjà publié dans les Bibliothèques des Pères (5).

Une seule question se pose ici : avons-nous bien affaire à des œuvres de Pakhôme et de ses successeurs?

I. *Les lettres latines du Codex de Benoît d'Aniane.*

M. Amélineau les dit « apocryphes au premier chef » (6). Nous les croyons authentiques.

(1) Cf. Zoega, *Cat. Cod. Copt.*, Cod. Sah., nn. CLXVIII-CLXIX, CLXXIV, CLXXVI.
(2) Cf. M M F C, IV, 2 *f.*, p. 489 s..
(3) Cf. Migne, P. L., t. XXIII, col. 91 s..
(4) Migne, P. L., t. CIII, col. 453 s..
(5) Cf. v. g. De la Bigne, *Magna biblioth. Patrum*, Colon. Agripp., 1618, p. 37 s..
(6) A D M G, XVII, p. cxi. Il ne donne aucune raison de son assertion.

1° Cette authenticité repose d'abord sur plusieurs témoignages.

1. Nous lisons au n. 63 de la vie originale de Pakhôme que le saint écrivit beaucoup de lettres aux supérieurs de ses monastères dans une langue mystique et que ceux-ci lui répondirent de même. Or, précisément, les lettres que nous étudions, sont, pour le plus grand nombre, adressées aux pères des couvents pakhômiens et rédigées d'après un alphabet mystérieux.

2. S. Jérôme s'exprime ainsi dans sa préface à la traduction de la règle de Pakhôme (1), à laquelle sont jointes, dans le *Codex Regularum*, les lettres que nous étudions : « Aiunt enim Thebaei quod Pachomio, Cornelio et Syro.... angelus linguae mysticae scientiam dederit, ut scriberent sibi et loquerentur per alphabetum speciale, signis quibusdam et symbolis absconditos sensus involvens : quas nos epistolas, ita ut apud Ægyptios Graecosque leguntur, in nostram linguam vertimus, eadem ut reperimus elementa ponentes et qua simplicitatem ægyptii sermonis imitati sumus, interpretationis fides est. » Avec l'authenticité de nos lettres, ces mots nous en font connaître le traducteur. Le prêtre Silvain avait sans doute transmis à s. Jérôme avec le texte grec des règles de Pakhôme, celui de ses lettres : il les avait reçus d'Alexandrie, vraisemblablement du monastère de Canope où le patriarche Théophile avait introduit des moines pakhômiens.

3. Gennade (2) attribue à Pakhôme toutes les lettres données par

(1) Migne, P. L., t. XXIII, col. 68. Nous verrons plus loin que cette traduction est bien de s. Jérôme.

(2) *De illustr. Eccles. Script.*, cc. 7 et 8. « Pachumius.... scripsit et ad collegas præpositurae suæ epistolas in quibus alphabetum mysticis tectum sacramentis, velut humanæ consuetudinis excedens intelligentiam clausit, solis credo eorum gratiæ vel meritis manifestatum (sous ces expressions générales, Gennade désigne in globo six des lettres de Pakhôme traduites par saint Jérôme et où intervient cet alphabet mystique. Les autres sont nommées en détail), unam ad abbatem Syrum, unam ad abbatem Cornelium, ad omnium monasteriorum præpositos ut in unum antiquius monasterium quod lingua ægyptiaca Baum vocatur congregati, Paschæ diem velut æterna lege celebrent, epistolam unam, similiter et ad diem remissionis quæ mense augusto agitur, ut in unum Præpositi congregarentur, epistolam unam, et ad fratres qui foras monasterium missi fuerant operari, epistolam unam. – Theodorus presbyter, successor gratiæ et præpositurae supradicti abbatis Pachumii, scripsit ad alia monasteria sanctarum scripturarum sermone digestas, in quibus tamen frequenter meminit magistri, et institutoris sui Pachumii, ac doctrinæ eis ac vitæ proponit exempla quæ ille ut doceret Angelo administrante didicerat : simul et hortatur permanendum in proposito cordis et studii et redire in concordiam et unitatem eos qui post abbatis obitum discessione facta, a cœtu semetipsos absciderant unitatis : sunt autem hujus exhortationis epistolæ tres. »

Holsten; il en connaît aussi trois de Théodore. Son témoignage montre qu'au ve siècle, le monde occidental connaissait les écrits de nos saints, et il confirme le fait de la traduction de ces écrits par s. Jérôme.

2° Les critères intrinsèques d'authenticité ne manquent pas à nos lettres.

Les noms des supérieurs à qui elles sont adressées et des couvents qu'ils dirigeaient, nous sont en effet connus par les recensions de la vie de notre saint (1). — Les détails qu'elles renferment sur les institutions monastiques, répondent bien à ce que nous apprennent la vie et les règles de Pakhôme (2). — Enfin, la comparaison de ces lettres avec les discours de Pakhôme et de Théodore que nous connaissons par leurs vies, montre qu'elles sont du même genre de composition.

Ainsi, rien ne peut faire sérieusement douter de l'authenticité des lettres traduites par s. Jérôme. Nous ne parvenons pas à découvrir les motifs qui ont amené M. Amélineau à les déclarer « apocryphes au premier chef ».

II. *Les fragments coptes des œuvres de Pakhôme, de Théodore et d'Horsiîsi.*

Le professeur de Paris se montre beaucoup moins difficile pour les fragments de sermons de Pakhôme et de Théodore et de lettres d'Horsiisi qui nous sont parvenus en copte. Il dit n'avoir aucune raison d'en révoquer en doute l'authenticité, tant parce que les manuscrits les attribuent à ces trois moines, que parce que, pour les idées (3) et le style, elles répondent bien au caractère des auteurs dont elles portent le nom (cf. MMFC, IV 2 f., p. 489-492). Ces lettres et ces sermons n'ayant pour nous qu'une minime importance, nous n'ajouterons rien aux remarques de M. Amélineau (4). Toutes les lettres de Pakhôme et de Théodore ne

(1) « Un faussaire postérieur eût difficilement su quelque chose de l'existence de ces obscurs abbés. » Grützmacher, *l. c.*, p 126.

(2) Cette proposition sera démontrée dans notre troisième partie. Pour donner ici quelques exemples, ces lettres connaissent à la tête de la congrégation un supérieur général, à la tête de chaque couvent un père ou abbé, et à la tête des diverses maisons, des præpositi. Elles savent aussi les deux réunions générales de Pâques et du mois de mésoré avec leur but particulier.

(3) Rapprochez, par exemple, le commencement de la lettre donnée p. 626 de C 83 et A' 670-671.

(4) Nous ferons seulement observer qu'à lire les inscriptions et les souscriptions qui coupent le texte des sermons donnés p. 612-619, il semble bien que ces fragments ne soient pas tous de Pakhôme. — De plus, ces sermons (?) de Pakhôme et de Théodore (M M F C, IV, 2 *f.*, 612-621) ont l'air d'appartenir à un de ces recueils où diverses sentences morales sont rassemblées et attribuées aux

nous sont pas parvenues. Gennade en connaissait trois de ce dernier et une seule nous en a été conservée. P (26 *f.*) fait aussi mention d'une lettre de Pakhôme que nous ne possédons plus (1).

III. L'ouvrage intitulé *Doctrina de institutione monachorum* a plus d'importance pour la connaissance des institutions cénobitiques à la fin du IVe siècle. C'est un ensemble de cinquante-six chapitres contenant sur divers points de la vie monacale, des recommandations qu'Horsiîsi eût laissées comme testament spirituel à ses disciples. Avec Tillemont (2), nous croyons que ce traité a bien été écrit par le second successeur de Pakhôme. « Oriesiesis monachus, dit Gennade *(De illustr. Eccl. Script.*, c. 9), amborum i. e. Pachumii et Theodori collega, vir in sanctis scripturis ad perfectum instructus, composuit librum divino conditum sale, totiusque monasticæ disciplinæ instrumentis constructum et ut simpliciter dicam, in quo totum pene vetus et novum testamentum compendiosis dissertationibus juxta monachorum dumtaxat necessitatem, invenitur expositum, quem tamen vice testamenti prope diem obitus sui fratribus obtulit. » Les Bollandistes (p. 292), tout en reconnaissant que l'œuvre dont nous parlons est bien d'Horsiisi, pensent que ce n'est pas celle que vise Gennade, parce qu'on n'y voit point, disent-ils, l'exposition continue de l'ancien et du nouveau testament marquée par cet auteur. « Gennade, répond Tillemont, ne parle point d'exposition continue et dit seulement qu'on trouve dans le livre d'Orsise presque tout l'ancien et le nouveau Testament expliqué d'une manière abrégée qui suffit pour les besoins des religieux, et je ne vois pas que cela soit fort éloigné de la pièce que nous avons. Car elle n'est presque composée que de paroles et de passages de l'Écriture.... Ce que Gennade dit qu'Orsise donna ce traité à ses frères peu avant sa mort, pour être comme son testament, se rapporte fort bien au passage de S. Paul : *Ego enim jam delibor* etc. qu'Orsise s'y applique visiblement (n. 56) comme étant proche de sa fin. » De notre traité aussi l'on peut dire qu'il est « totius monasticæ disciplinæ instrumentis constructum. » Au témoignage de

principaux moines ou saints de l'Égypte (cf. ROSWEYDE, *l. c.*, p. 996 s.). Il est bien difficile de se prononcer sur la legitimité de chacune de ces attributions. — Rappelons encore la défiance que l'auteur de C (63) exprime à l'égard des écrits où l'on avait consigné avant lui les sermons et les visions de Pakhôme.

(1) DOM CEILLIER (*Hist génér. des auteurs sacrés*, Paris, 1733, t. IV, p. 476), cite un texte de S. Cyrille qui indiquerait encore une autre lettre de Pakhôme. Cf. TILLEMONT, *l. c.*, t. VII, p. 399.

(2) *L. c.*, p. 1386.

Gennade (1), s'ajoute celui de Benoît d'Aniane qui dans sa *Concordia Regularum* cite souvent la *Doctrine* comme étant d'Horsiisi.

L'examen intrinsèque de l'œuvre la fait attribuer au même auteur. C (76 et 95) relève surtout deux traits caractérisant les discours d'Horsiisi à ses moines : il y rappelait constamment les enseignements de Pakhôme, et il y expliquait abondamment les textes de l'Écriture. Ces caractères se retrouvent dans notre *Doctrine*. Elle utilise tellement l'Écriture qu'elle en est comme un résumé; et presqu'à chaque numéro, elle en appelle aux leçons du père saint qui a fondé le cénobitisme. Cf. nn. 5, 10, 12, 21, 22, 28, 35, 46, 51. — Les évènements qu'elle suppose, répondent aussi très bien à ce que les Vies de Pakhôme nous apprennent du gouvernement d'Horsiisi. Séduits par le souci des biens temporels, plusieurs supérieurs avaient voulu séparer leurs monastères de la congrégation pakhômienne. Or, l'auteur de la *Doctrine*, s'adresse spécialement aux supérieurs des couvents pour les rappeler au devoir (cf. nn. 32, 36, 45) et il insiste tout particulièrement sur la pauvreté religieuse et le détachement absolu des richesses (cf. 26 s.). — Enfin, on pourra voir par les citations que nous ferons de cette *Doctrine* dans notre troisième partie, comment elle retrace exactement les règles cénobitiques telles que nous les connaissons d'ailleurs.

Nous avons fini d'examiner les nombreuses sources de renseignements sur les origines et les premiers développements du cénobitisme (2). Où devons-nous nous instruire de son évolution à une époque un peu postérieure, sous Schenoudi? C'est ce qui nous reste à rechercher dans le second chapitre de cette première partie.

(1) Le fait que, dans la seconde moitié du ve siècle, Gennade connaissait déjà la traduction latine de la *Doctrine* et la manière dont Benoît d'Aniane la joint aux traductions de S. Jérôme, rendent probable l'opinion de Tillemont (*l. c.*, p. 1222) que S. Jérôme traduisit aussi le livre d'Horsiisi.

(2) MM. Krüger (*Theol. Litter.*, 1890, 620 s.; *Litter. Centralb.*, 1896, n. 8), Grützmacher (*l c.*, p. 23), Preuschen (*Deutsche Litteraturz.*, 1896, n. 23) reconnaissent que nos documents nous permettent de retracer la véritable histoire du cénobitisme naissant.

CHAPITRE II.

LES SOURCES DE L'HISTOIRE DU CÉNOBITISME SOUS SCHENOUDI.

Les écrivains grecs et latins ont gardé sur Schenoudi le silence le plus absolu. Nous n'avons comme sources générales de l'histoire du cénobitisme pakhômien à la seconde époque de son existence, que des lettres et des discours de Schenoudi lui-même et de son successeur Visa, les panégyriques exaltant la mémoire du fameux moine et un fragment thébain qu'on a pris jusqu'ici pour une partie de l'éloge d'abba Bgoul, l'oncle et le père spirituel de Schenoudi. Le présent chapitre comprendra donc trois articles tendant à justifier l'usage que nous ferons dans la suite de ces différentes sources.

Article Ier. — Les panégyriques de Schenoudi.

Nous avons vu dans quelles circonstances les moines égyptiens commencèrent à rédiger la vie de leurs saints. L'impulsion une fois donnée, l'hagiographie copte prit de rapides développements. La plupart de ses productions apparaissent bientôt sous la forme de panégyriques (1). Tels s'offrent à nous les documents qui nous décrivent ex professo l'histoire de Schenoudi. Ce sont des discours commémoratifs prononcés au jour anniversaire de sa mort. *Ecoutez-moi tous attentivement*, lit-on dans le document arabe, *que je commence et parle des merveilles et des miracles que Dieu a opérés par la main de notre père pur... Et ce que je vous raconterai, ce n'est qu'un peu (de ce qu'il a fait).* Nous sommes donc bien en présence de panégyriques dans toute la force du terme. Impossible de voir dans ces œuvres, des chroniques : elles ne renferment aucune date; elles ne suivent aucun ordre chronologique, ni même logique. Impossible aussi de les nommer des biographies. Ce mot emporte par lui-même l'idée d'une histoire assez complète. Or, ces discours ne nous disent presque rien de toute la vie monacale de Schenoudi avant qu'il devienne supérieur de son couvent, et la lecture de ses lettres montre

(1) Voyez par exemple les œuvres éditées dans le t. XXV des A D M G.

que beaucoup d'actes de son gouvernement ont aussi été passés sous silence.

Ces panégyriques nous sont parvenus en dialecte thébain, en memphitique et en arabe. — Nous ne possédons plus des textes thébains que des fragments épars. Le musée de Naples en renferme d'abord deux, peu considérables et d'écriture différente. Ils sont renseignés dans le catalogue de Zoega (1) et ont été publiés et traduits par M. Amélineau (M M F C, IV, 1 f., p. 237-246). Le même musée possède une feuille d'un autre panégyrique de Schenoudi. Mais nous en connaissons seulement les quelques phrases citées par Zoega (l. c., n. 207). M. Bouriant (2) a publié un quatrième fragment qui se trouve actuellement au musée de Gizeh. Dans ces derniers temps, le monastère de Schenoudi a fourni à diverses bibliothèques de l'Europe une quantité très grande de parchemins. Parmi ceux qui sont venus à la Bibliothèque nationale de Paris, il en est une dizaine appartenant à la Vie du grand moine. Ces fragments proviennent de plusieurs manuscrits qui ne paraissent pas être antérieurs au IXe ou même au Xe siècle (3). M. Amélineau en a donné le texte et la traduction dans les MMFC, IV, 2 f., p. 633 s..

Les œuvres memphitiques et arabe ont eu un sort plus heureux. Le cod. 66 du fonds copte de la bibliothèque vaticane (fol. 19-fol. 82) renferme un panégyrique memphitique non mutilé de Schenoudi (M M F C, IV, 1 f., 1-91). Plusieurs manuscrits de diverses églises ou monastères d'Egypte (4) ont gardé en entier la version arabe de la Vie de notre moine (ib. 289-478) (5).

Que faut-il penser de la composition de ces œuvres et de leur valeur historique?

§ I. — *De la composition des divers panégyriques de Schenoudi.*

I. *Il y a certainement entre A^r, M et T une parenté intime.*

Tous les faits narrés dans M et dans T le sont aussi dans A^r. — De plus, l'ordre des récits de M se retrouve dans A^r, quoique cet ordre soit le

(1) Cod. Sah., nn. 182, 183.
(2) *Rec. de trav. rel. à la philol. et à l'archéol. égypt. et assyr.*, vol. IV, p. 152-153.
(3) Cf. M M F C, IV, 2 *f.*, 496 s..
(4) Cf. M M F C., IV, 1 *f.*, p. XLVIII.
(5) Comme nous l'avons fait pour les sources de l'histoire de Pakhôme, nous désignerons ici encore par T les textes thébains, par M les memphitiques et par A^r les arabes. Les chiffres marqueront les pages des M M F C., IV, 1 et 2 fasc..

plus souvent arbitraire. Quatre passages seulement n'occupent pas dans cette dernière version (1), la même place que dans la memphitique. Nous ne pouvons pas parler de la succession générale des faits dans T, n'ayant que des fragments de cette recension. A l'intérieur de ces fragments originaux, on trouve plusieurs fois la même ordonnance des narrations que dans les autres versions. Cf. T 636, 637 *in.*, 637 *f.*; M 18-19, 19 *f.*, 20; A^r 351-352, 352-353, 353. T 638 *in.*, 638 *f.*, 639; M 37, 38, 38-39; A^r 372, 373, 374. — Enfin, le parallélisme verbal des trois recensions est souvent frappant. On peut comparer, pour le voir, toute la version memphitique avec la partie d'A^r qui y correspond. Pour nous borner aux endroits communs aux trois sources, nous citerons

T 237,	M 49,	A^r 397-399
242-243,	43-44,	380-381
634,	3,	306
636-637,	18-20,	352-353
647-648,	73-74,	449-450

Voici deux exemples :

T 242-243

... et ils le priaient d'entrer dans leurs maisons. Et il y marchait avec les frères qui étaient là; et souventes fois, il passa tout le jour et toute la nuit, on le menait de maison en maison, de rue en rue, sans qu'il y eût de maison pour manger, et souvent les frères qui étaient avec lui, étaient pressés par les tourments de la faim. Comme ils marchaient un jour dans la ville, il faisait une grande chaleur, parce qu'on était en été, *car ceux qui sont allés à Constantinople, disent qu'il y*

M 43-44

... chacun l'emmenait dans sa maison, afin qu'il priât pour eux. Un jour donc, il marchait pour aller dans une maison sainte parmi ceux qu'honorait le roi afin d'y prier, et le jour commençait à s'incliner, et l'heure était passée où les frères qui l'accompagnaient devaient manger leur pain, et alors ils murmuraient disant : « *Notre père nous tuera de la sorte, nous voulons boire un peu d'eau.* » *Car c'était le temps de l'été et ceux qui sont allés à Constantinople, disent*

A^r 380-381.

... on le faisait entrer dans les maisons avec une grande foi, afin qu'il priât pour eux. Et pendant qu'il marchait, voici qu'il rencontra un des grands personnages du royaume, lequel s'arrêta près d'eux quelque temps, et l'heure du repas des pères arriva, et ils se dirent les uns aux autres : « *Est-ce que notre père veut nous faire mourir de faim ?* » *C'était pendant l'été et les voyageurs qui sont allés à Constantinople, nous ont dit qu'il y règne un vent violent.* Et mon père sut par l'esprit qui était en lui, ce

(1) P. 304 et 435-438.

fait de grandes chaleurs pendant l'été; et comme les frères souffraient en marchant, ils murmuraient dans le chemin et se parlaient entre eux, disant : « *Notre père nous fera mourir ainsi sans un peu d'eau*, car voici que l'heure est passée. » Mais le prophète saint sut en esprit ce qu'ils disaient, et il poursuivit encore son chemin sur une place de la ville. Il s'arrêta près d'une porte en faisant chemin, il entra, il appela les moines (ses) frères. Lorsqu'ils furent entrés, ils virent une salle à manger préparée : la table était dans la forme même de leur réfectoire au monastère, il y avait avec le pain tout ce qu'ils prenaient d'habitude; et aussi deux frères se tenaient debout ayant de petits setiers à la main, prêts à verser de l'eau pour le besoin des frères. Ensuite, le vieillard saint dit aux frères : « Asseyez-vous, mangez. » Ils s'assirent, ils mangèrent, tout étonnés de ce qui était arrivé, ne sachant pas d'où cela venait. Lorsqu'ils eurent fini de manger, ils sortirent, ils marchèrent, ils lui dirent : « Notre père, qui nous a ainsi préparé cette salle à manger et qui étaient ces deux frères qui nous servaient? *En vérité, à*

qu'il y fait une grande chaleur. Mais notre père apa Schenoudi connut en esprit leur murmure, et comme il marchait encore dans une rue, il s'approcha d'une maison. Soudain, elle s'ouvrit devant lui, il entra et il appela les frères qui marchaient avec lui, disant : « Venez à l'intérieur, mangez. » Et lorsqu'ils furent entrés, ils trouvèrent une salle à manger préparée et la table était placée dans la forme entière de leur monastère, et tout ce dont ils avaient besoin, était placé dessus avec le pain. Deux jeunes moines se tenaient debout avec quelques petits setiers, prêts à leur donner de l'eau et le reste de leur nécessaire. Et il dit aux frères : « Asseyez-vous, mangez. » Et lorsqu'ils eurent mangé, ils se levèrent, ils sortirent. Ils lui dirent : « Notre père, qui avait préparé cette salle à manger, et qui étaient ces deux frères qui nous servaient? *En vérité, à peine dans notre monastère, aurions-nous trouvé ainsi ce dont nous avions besoin.* » Mais lui, leur dit en (toute) franchise : « Rendez gloire à Dieu, car celui qui a envoyé le dîner à Daniel dans la fosse à lions, est celui

qu'ils avaient dans leur pensée, et pendant qu'il marchait avec eux dans une rue, il vint à une porte, l'ouvrit, entra et fit entrer les frères qui l'accompagnaient, disant : « Allons manger ». Et lorsqu'ils furent entrés dans la maison, ils trouvèrent une table préparée comme dans leur monastère, contenant tout ce dont ils avaient besoin, préparé comme d'habitude, et deux moines debout pour les servir, sachant le faire, tenant des coupes à la main pour leur donner à boire et buvant avec action de grâces le reste de ce qu'on avait servi. Lorsqu'ils furent sortis, ils dirent : « O père, qui est-ce qui nous avait préparé cette table et qui sont ces frères qui nous servaient *comme il est impossible de trouver aussi bien dans notre monastère ?* » Et le saint dit : « Rendons gloire à Dieu, mes enfants; certes, celui qui envoya jadis le repas à Daniel, est celui qui nous a envoyé aujourd'hui ce repas, et ces frères qui nous servaient, ce sont les anges du Seigneur ».

peine aurions-nous trouvé ainsi dans notre monastère ce (dont nous avions) besoin. » Mais lui, il leur dit avec une grande franchise : « Rendez gloire à Dieu dans une grande action de grâces : croyez-moi, ô mes fils, celui qui autrefois a envoyé son repas à Daniel par le prophète Habacuc dans la fosse aux lions, ne fait acception de personne. C'est lui qui vous a aussi préparé cette salle à manger, comme vous le voyez aujourd'hui, et ces deux frères qui servaient...

qui vous a aujourd'hui préparé cette salle à manger, et ces deux frères qui vous servaient, sont deux anges du Seigneur. »

T 633-634.

Le père de ce juste était un (fellah) et il avait quelques brebis; il les donna au berger pour les faire paître. Mais le petit garçon grandissait et embellissait chaque jour; la grâce de Dieu était sur lui brillant en toute heure, et ses paroles étaient salées de sel comme il est écrit : « Ses paroles sont grasses plus que l'huile». Du reste, le berger dit au père de ce juste : « Plût à Dieu que tu me donnasses ce petit garçon pour garder les brebis avec moi ! Je te laisserai quelque chose de mon salaire . . . . .

. . . .

je n'ai personne que je puisse prier sinon Dieu et toi; moi en effet, je suis

M 3-4.

Le père d'apa Schenoudi était laboureur de la terre et il avait quelques brebis; il les donna à un berger, afin que celui-ci les fît paître dans la campagne. Le berger dit au père d'apa Schenoudi : « Donne-moi le petit garçon Schenoudi afin qu'il veille avec moi sur les brebis et je t'abandonnerai un peu de mon salaire pour cela ». Le petit garçon Schenoudi commençait alors de croître dans la grâce de Dieu, laquelle était en lui et peu à peu il devenait beau. La mère du petit garçon Schenoudi dit au berger : « Voici, je te donnerai mon fils, mais envoie-le moi au

Ar 305-306.

Et cet homme béni, le père de ce saint, exerçait le métier de fellah; il avait élevé quelques brebis et les avait confiées à un homme qui les faisait paître. Et le petit enfant pur croissait en taille chaque jour, et la faveur de Dieu le prévenait, brillait, resplendissait sur son visage à chaque instant; ses paroles étaient bonnes comme ce qui est assaisonné de sel, ainsi qu'il est écrit : « Tes paroles sont plus grasses que l'huile et la graisse ». Et le berger dit au père de ce saint : « Je désire ce jeune garçon Schenoudi, je veux qu'il m'aide à paître les brebis, à condition de t'abandon-

ton serviteur tous les jours de ma vie ». Mais eux, lorsqu'ils eurent vu que le berger était triste, la mère de l'enfant dit au berger : « Voici que je te donnerai mon enfant ; mais envoie-le moi au soir chaque jour, car ce m'est un fils unique, et (comme) je dépends de Dieu, je dépends de lui ». Le berger dit : « Je vous l'enverrai au soir chaque jour avant que le soleil se couche, car je rends grâces à Dieu et je le remercie ». Mais le berger prit le petit enfant, apa Schenoudi. Il s'en allait aussi, lorsque le berger l'avait congédié (en) disant : « Va en ta maison », il descendait vers un petit canal d'eau un peu éloigné du village; c'était le mois de Tôbé en ces jours-là : il étendait ses mains, il priait, l'eau lui montant jusqu'au cou. Lorsque la lumière arrivait chaque jour, la mère du petit enfant et son père disputaient le berger, disant : « Pourquoi n'envoies-tu pas notre enenfant vers nous au village ? Nous craignons que quelque chose de mal ne lui arrive à ton occasion ». Le berger leur dit : « Vraiment, je vous envoie l'enfant au soir chaque jour ». Mais un jour, le berger marcha derrière le petit garçon jusqu'à ce que celui-ci fût arrivé au canal

soir, chaque jour, car il est pour moi unique, je me réjouis en Dieu avec lui jour et nuit. » Et le berger leur dit : « Je vous le renverrai chaque jour avant que le soleil ne se couche ». Alors certes, le berger prit le petit garçon Schenoudi et il fit paitre les brebis avec lui. Et lorsque le soir était (venu), le berger envoyait le jeune garçon Schenoudi vers ses parents, au village. Mais lui, apa Schenoudi, s'en allait vers un canal d'eau, un peu éloigné du village, et en ces jours-là, c'était le mois de Tobi ; et ainsi il étendait les mains pour prier, et l'eau lui montait jusqu'au cou. Et chaque jour, lorsque la lumière était venue, la mère du petit garçon, ainsi que son père, querellait le berger en disant : « Pourquoi n'as-tu pas envoyé notre fils au soir, car nous craignons qu'il ne lui arrive quelque mal ». Alors, le berger disait à ses parents : « En vérité, chaque jour je vous l'envoie au soir ». Et un jour parmi les jours, le berger marcha derrière le jeune garçon Schenoudi, jusqu'à ce que celui-ci parvînt au canal d'eau, etc..

ner un peu de mon salaire. Car je suis fatigué et je te supplie, toi et sa mère, d'avoir pitié de moi qui suis seul, malheureux, qui n'ai personne à qui me plaindre de mon état, excepté Dieu et vous, car je suis votre serviteur chaque jour de ma vie ». Et lorsqu'ils virent que le berger avait le cœur triste, la mère de l'enfant lui dit : « Je te le confie, mais tu me le renverras toutes les nuits, parce qu'il est mon fils unique et je (ne) vois (que) Dieu et lui ». Le berger répondit : « Je vous l'enverrai chaque soir avant le coucher du soleil, quand il plaira à Dieu ». Et le berger emmena le saint anba Schenoudi pour paître avec lui les brebis, et tous les soirs, quand la nuit arrivait, avant le coucher du soleil, le berger renvoyait le saint à la maison (de ses parents). Et certes, voici que le jeune Schenoudi, toutes les fois qu'il était congédié par le berger pour retourner à sa maison, descendait vers un étang (rempli) d'eau, un peu éloigné du village, et, ayant de l'eau jusqu'au cou, il y priait jusqu'au moment où paraissait le matin ; et (cela) toutes les nuits. Et tous les jours, la mère de l'enfant avait des discussions avec le

d'eau : sur l'heure *(sic exit)*.

berger et lui disait : « Pourquoi ne renvoies-tu pas mon fils au village, vers le coucher du soleil ? Ne sais-tu pas que je tremble qu'il ne lui arrive quelque mal, s'il tarde près de toi ? » Et le berger lui répondit : « En vérité, chaque soir, je vous le renvoie, votre fils chéri ». Un jour, le berger suivit l'enfant et marcha derrière lui jusqu'à son arrivé à l'étang: etc..

Les phénomènes que nous venons de relever, surtout si l'on tient compte des grandes libertés que les auteurs égyptiens prenaient vis-à-vis des sources qu'ils employaient, ne peuvent s'expliquer que par une parenté très étroite entre les panégyriques thébain, memphitique et arabe. Comme, d'autre part, rien ne nous fait soupçonner qu'ils aient utilisé une source commune, il faut admettre que l'un d'entre eux est le texte primitif d'où les autres sont derivés. Recherchons donc

II. *En quel dialecte fut écrit le panégyrique original de Schenoudi.*

Si nous connaissions l'auteur de ce panégyrique, nous découvririons facilement la langue qu'il a employée. Le titre que portent les recensions arabe et memphitique, attribuent ce *discours commémoratif* au *père saint*, *grand*. *parfait*, *l'étoile*, *le pur Mar Visa*. Dans le cours des mêmes versions, l'auteur se désigne souvent par ces mots : *Moi, le pauvre Visa*. La vie thébaine s'offre également comme l'œuvre du même moine (cf. v. g., p. 636). Visa fut le disciple et le successeur de Schenoudi.— Nous le savons par l'éloge de Macaire de Tkôou : *Lorsque ce saint prophète-là fut devenu vieux*, y lit-on (M M F C, IV, 1 *f*., p. 110), *il désigna quelqu'un (pour être) à la tête des frères : (ce frère) s'appelait Visa*. Dans la liturgie de s. Basile dont Renaudot (1) donne la traduction latine et dont Mingarelli (2) cite quelques passages en memphitique, nous lisons aussi : « Patris nostri Sanutii archimandritae, et abbatis Veisae ejus dis-

(1) *Liturg. Orient. Coll.*, Paris, 1715, t. I, p. 1 s..
(2) *Aeg. Cod. rel.*, p. 358.

cipuli. **ⲛⲉⲙ ⲡⲉⲛⲓⲱⲧ ⲁⲃⲃⲁ ϣⲁⲛⲟⲩϯ ⲡⲓⲁⲣⲭⲏⲙⲟⲛⲟⲑⲣⲓⲧⲏⲥ ⲛⲉⲙ ⲁⲃⲃⲁ ⲃⲓⲥⲁ ⲡⲉϥⲙⲁⲑⲏⲧⲏⲥ.** » — Si Visa a remplacé Schenoudi à la tête de son monastère, il eut sans doute plusieurs fois à célébrer les louanges de son père. Notre panégyrique lui convient donc parfaitement. Dans le courant de l'œuvre, comme dans la préface, l'auteur se donne toujours pour le disciple personnel de Schenoudi; il parle constamment à la première personne, « et il le fait, dit M. Amélineau (M M F C, IV, 1 *f.*, p. xi), avec un air de sincérité et de véracité qui ne laisse aucun doute. » Le fait que plusieurs (1) de ces *discours commémoratifs* sont attribués à Visa, paraît être une nouvelle preuve d'authenticité. Le même artifice littéraire dans plusieurs discours indépendants se comprendrait difficilement. On conçoit, au contraire, que le successeur de Schenoudi ait dû faire plus d'une fois son panégyrique. Nous admettons donc avec M. Amélineau (l. c., p. x, xi) que Visa est bien l'auteur de notre vie. En quel dialecte égyptien la rédigea-t-il? « Je crois, dit M. Amélineau (l. c., p. xi), que Visa écrivit son ouvrage dans le dialecte thébain. Plusieurs raisons me portent à le croire : d'abord le monastère de *Deir Schnoudi* (sic) est situé au sud-ouest d'Akhmîm, qui est bien dans la Haute-Egypte; en second lieu, tous les parchemins qui contiennent les œuvres de Schnoudi et celles de Visa, sont écrits en dialecte thébain; en troisième lieu, les parchemins que l'on découvre encore aujourd'hui dans le monastère illustré par notre héros, n'offrent que des textes sahidiques, ainsi que les inscriptions que l'on rencontre dans ce monastère et dont j'ai pu copier une partie. Cet ensemble de faits prouvent, je crois, que le dialecte thébain était parlé dans le monastère de Schnoudi et que, par conséquent, les ouvrages écrits dans ce monastère n'ont dû l'être que dans le dialecte du Sahid. » Telle est aussi l'opinion de M. Revillout (2) : « Le texte sahidique, dit-il, est l'original; la version memphitique a subi de nombreuses interpolations. » Les arguments du professeur de Paris nous semblent sérieux. La pauvreté des fragments thébains ne permet malheureusement pas d'y ajouter des preuves intrinsèques.

Il en est même parmi ces fragments qui ne représentent pas l'œuvre

(1) Zoega en mentionne un sous le n. 207 des Cod. Sah. de son catalogue. Nous n'en avons plus que le commencement : il diffère absolument de celui de M et d'A' et doit ainsi appartenir à une autre œuvre. Cf. Amélineau, *l. c.*, p. L.

(2) *Mémoire sur les Blemmyes*, Mémoires de l'Institut, Acad. des Inscriptions, 1re série, t. VIII, p. 395.

du successeur de Schenoudi. Deux des passages sahidiques qui nous sont conservés (pp. 237-241 et 642-644), sont notablement postérieurs et n'ont pas eu Visa pour auteur. L'ordre des faits y est différent de celui de M et d'A^r (cf. T 237-241, M 49, 87, 91, A^r 397-399, 387, 467 s.; T 642-644 (1), M 45 *in.*, 59, 46 *f.*, A^r 385, 411, 394 s.). Les récits présentent des détails nouveaux. Il faut noter surtout la manière dont l'auteur de ces passages indique ses sources : *Ceux qui ont été près de lui dans le corps,* dit-il p. 241, *nous sont témoins que lorsqu'il se reposa*, etc., et p. 643, *Les pères moines qui ont vécu au temps de notre père apa Schenoudi, disent*, etc.. Ce langage ne convient évidemment pas à un contemporain, et encore moins à Visa (2). Le texte de la p. 241 que nous venons de citer, montre que l'auteur de ce passage n'avait point en vue de reproduire textuellement un panégyrique écrit avant lui. Cet auteur s'est même servi d'autres ouvrages que l'œuvre de Visa. Après avoir rapporté (p. 237) un fait qu'on retrouve dans M et dans A^r, il poursuit : *Je vous dirai une œuvre étonnante qu'il (Schenoudi) a consignée dans ses discours saints, ne cherchant pas la gloire humaine, à Dieu ne plaise, mais désirant que le nom de Dieu soit glorifié.* Le récit qui suit manque dans la version memphitique. La façon dont il est introduit dans notre texte thébain, prouve qu'il n'appartenait pas à l'œuvre de Visà, mais qu'on l'a emprunté aux écrits de Schenoudi lui-même.

III. *La recension memphitique.*

Puisque le panégyrique de Schenoudi fut d'abord écrit en thébain, puisque, d'autre part, la recension memphitique présente avec les textes thébains cette parenté étroite que nous avons constatée, M doit être une version du sahidique. Rien ne fait soupçonner que cette œuvre soit une compilation de plusieurs documents. Elle aura donc simplement traduit un des panégyriques thébains. Ce n'est pas celui que Zoega mentionne au n. 207 de son catalogue : le texte de celui-ci, pour autant du moins que nous le connaissions, n'a rien de commun avec M. Ce n'est pas non plus l'œuvre sahidique postérieure dont nous venons de parler : M ne connaît pas ce qui est particulier à cette œuvre. D'autre part, à raison

(1) T. 641-642 est peut-être le commencement de ce passage.

(2) Ces deux fragments représentent-ils des parties d'un seul et même ouvrage? Le premier est au musée de Naples, le second au musée de Gizeh. Leur pagination ne s'oppose nullement à ce qu'ils fassent même partie du même manuscrit. Ils présentent d'ailleurs des caractères internes communs. Le ton du panégyrique y est nettement marqué. Les récits y sont introduits de la même façon : *on dit que; ceux qui ont été près de lui nous sont témoins*, etc..

de leur parallélisme avec **M**, les fragments thébains qui n'offrent aucun indice d'origine postérieure, paraissent représenter assez bien l'original sahidique de la version memphitique. Cette version fut sans doute encore faite dans l'un ou l'autre couvent de Nitrie. C'est de là en effet que provient le manuscrit 66 du fonds copte de la bibliothèque vaticane, qui nous l'a conservée (1).

M. Amélineau (l. c., p. VII s.), est d'avis que le traducteur memphitique s'est montré en même temps abréviateur, qu'il a omis plusieurs récits de son texte, et écourté les autres. Il prouve d'abord cette proposition par l'examen du titre de notre version : *Quelques-unes des vertus et des merveilles que Dieu a opérées par la main de notre père saint, le prophète apa Schenoudi, prêtre et archimandrite, lesquelles a racontées le saint apa Visa, son disciple*, etc.. ϩⲁⲛ ⲕⲟⲩϫⲓ ⲉⲃⲟⲗ-ϧⲉⲛ ⲛⲓϫⲟⲙ ⲛⲉⲙ ⲛⲓϣⲫⲏⲣⲓ ⲉⲧⲁ ⲫϯ ⲁⲓⲧⲟⲩ ⲉⲃⲟⲗϩⲓⲧⲟⲧϥ ⲙⲡⲉⲛⲓⲱⲧ ⲉⲑⲟⲩⲁⲃ ⲙⲡⲣⲟⲫⲏⲧⲏⲥ ⲁⲡⲁ ϣⲉⲛⲟⲩϯ ⲡⲓⲡⲣⲉⲥ-ⲃⲩⲧⲉⲣⲟⲥ ⲟⲩⲟϩ ⲡⲓⲁⲣⲭⲓⲙⲁⲛⲇⲣⲓⲧⲏⲥ ⲉⲁϥϩⲓⲥⲧⲟⲣⲉⲓⲛ ⲙⲙⲱⲟⲩ ⲛϫⲉ ⲫⲏ ⲉⲑⲟⲩⲁⲃ ⲁⲡⲁ ⲃⲏⲥⲁ ⲡⲉϥⲙⲁⲑⲏⲧⲏⲥ. « Le conjonctif qui relie la seconde partie de la phrase à la première, se rapporte, dit M. Amélineau, non pas à l'expression indéfinie *quelques-unes*, mais aux mots *vertus et merveilles*, de façon qu'il ne faut pas comprendre que Visa lui-même n'a raconté que ces quelques vertus et merveilles que l'on trouve dans l'œuvre copte, mais que cette œuvre n'est qu'un abrégé, ne contient que quelques-unes de ces vertus et de ces merveilles qui ont été racontées par l'apa Visa. » Si nous n'avions que le titre cité, nous pourrions nous croire en face d'un de ces cas d'amphibologie, provenant souvent en copte de l'emploi du relatif et des particules (2). Mais le commencement du panégyrique peut ici nous éclairer. Il était assez naturel que le copiste, devant caractériser dans son titre l'œuvre à transcrire, le fît, autant que possible, dans les termes mêmes de l'auteur. De fait, toutes les expressions du titre se retrouvent

(1) N'y eut-il qu'un panégyrique de Schenoudi en memphitique? Le maigre fragment donné par M. Amélineau M M F C, 247 et dont on ne trouve le correspondant nulle part, ne prouve pas l'existence d'un second éloge memphitique du fameux moine. Il pourrait appartenir à une tout autre œuvre qui parlerait de lui *per accidens*.

(2) Remarquez toutefois que, dans l'hypothèse de M. Amélineau, le premier relatif se rapportant déjà aux mots ⲛⲓϫⲟⲙ ⲛⲉⲙ ⲛⲓϣⲫⲏⲣⲓ, il eût été plus obvie d'écrire : ϩⲁⲛ ⲕⲟⲩϫⲓ ⲉⲃⲟⲗϧⲉⲛ ⲛⲓϫⲟⲙ ⲛⲉⲙ ⲛⲓϣⲫⲏⲣⲓ ⲉⲧⲁ ⲫϯ ⲁⲓⲧⲟⲩ .... ⲛⲁⲓ ⲉⲁϥϩⲓⲥⲧⲟⲣⲉⲓⲛ ⲙⲙⲱⲟⲩ ou bien ⲟⲩⲟϩ ⲉⲁϥϩⲓⲥⲧⲟⲣⲉⲓⲛ.

dans la première phrase du texte : *Je commencerai de raconter les vertus et les merveilles qu'a faites Dieu par notre bienheureux père, le saint apa Schenoudi.... : je vous en raconterai maintenant quelques-unes* « ϯⲛⲁⲉⲣϩⲏⲧⲥ ⲛⲥⲁϫⲓ ⲉⲑⲃⲉ ⲛⲓϫⲟⲙ ⲛⲉⲙ ⲛⲓϣⲫⲏⲣⲓ ⲉⲧⲁϥⲁⲓⲧⲟⲩ ⲛϫⲉ ⲫϯ ⲉⲃⲟⲗϩⲓⲧⲟⲧϥ ⲙⲡⲉⲛⲙⲁⲕⲁⲣⲓⲟⲥ ⲛⲓⲱⲧ ⲉⲑⲟⲩⲁⲃ ⲁⲡⲁ ϣⲉⲛⲟⲩϯ . . . . ⲛⲁⲓ ϯⲛⲟⲩ ⲉϯⲛⲁⲧⲁⲟⲩⲉ ϩⲁⲛ ⲕⲟⲩϫⲓ ⲉⲣⲱⲧⲉⲛ ⲉⲃⲟⲗ ⲛ̀ϧⲏⲧⲟⲩ. La concordance des expressions est parfaite. Dans le titre donc comme dans le texte, c'est Visa lui-même qui est offert comme ne rapportant que *quelques-unes* des vertus de Schenoudi (1).

Les fragments sahidiques et la version arabe, observe encore M. Amélineau, renferment plusieurs traits que ne contient pas le memphitique. Voilà encore un bien pauvre argument. Le professeur de Paris nous a répété à satiété que les copistes et les traducteurs coptes ajoutaient avec la plus grande liberté à leur texte. Nous avons déjà montré que deux de nos passages thébains sont d'origine postérieure et nous y avons reconnu des emprunts faits à des œuvres étrangères au discours de Visa (2). M. Amélineau lui-même (p. LVI s.) établit longuement que la rédaction copte utilisée par A^r a ajouté à son original un morceau ne comprenant pas moins d'une douzaine de pages. On n'est donc pas autorisé à conclure, de la présence dans T ou dans A^r de récits ignorés par M, que cette dernière version ait abrégé le texte primitif du panégyrique de Schenoudi.

Reste à M. Amélineau, comme dernière preuve, l'examen intrinsèque de quelques passages. Il rapproche d'abord M 16 *f.* de A^r 335 *f.*-337 *in.* La narration de M est incomplète, dit-il; il y manque un détail nécessaire à l'intelligence des démarches et des actions qui y sont renseignées. Dans A^r, au contraire, tout se comprend à merveille. Ainsi, cette dernière version doit représenter le texte primitif malencontreusement abrégé par l'autre. Car, « il n'est pas ordinaire qu'un auteur raconte en laissant

(1) M. Amélineau produit absolument le même argument au sujet de l'éloge memphitique de Pisentios. (Cf. *Un évêque de Keft au* VIIe *siècle*, p. 10). En cet endroit pourtant, il se rend parfaitement compte de la faiblesse de sa preuve. « Les expressions coptes sont tellement vagues et élastiques, dit-il en terminant, elles sont susceptibles de tant de nuances qu'on pourrait soutenir avec assez d'apparente raison que la traduction est bien intégrale malgré le titre. »

(2) Voyez aussi le fragment sahidique donné p. 244-247. (Le fragment des pp. 635-636 représente peut-être le commencement de ce texte, cf. M, 40-46; A^r 378-386.) A la p. 244, au moment où il va raconter des faits qui ne sont pas dans M, l'auteur semble indiquer une nouvelle source : *Comme nous l'ont témoigné des hommes fidèles; on dit.*

de plein gré sous silence les détails qui font comprendre les actions des personnages qui agissent. » A[r], il est vrai, explique amplement les diverses circonstances du récit ébauché par M. Seulement, son explication est en contradiction avec la fin de la narration. N'aurait-elle pas été ajoutée après coup, pour élucider la leçon originale? — M. Amélineau compare en second lieu M 20 et A[r] 353-354. Il eût beaucoup mieux valu prendre comme terme de comparaison le texte primitif lui-même. Or, ce texte (T 636-637), répond absolument à M. Comme M, et à la différence d'A[r], il ne donne pas le contenu de la cassette ou du pot envoyé par Dieu à Schenoudi en vue de l'élargissement de son monastère. — Nous avons pour notre part rapproché les passages communs à la version memphitique et aux fragments thébains qui paraissent anciens. Si quelques-uns sont un peu moins détaillés dans M, d'autres sont parfaitement concordants; il en est même qui sont plus développés dans M (Cf. T 237, M 49; T 636-637, M 18-20). Les différences qu'offrent ces passages communs ne doivent vraisemblablement être attribuées qu'aux libertés habituelles aux traducteurs coptes.

On n'a donc aucune raison de prétendre que M soit un abrégé (1); c'est tout ce que nous avons voulu démontrer. Il faut également avoir parcouru les textes d'un œil bien distrait pour écrire que l'auteur memphitique « a laissé de côté tout ce qui n'était pas assez merveilleux à son gré » (Amélineau, l. c., p. xi). Ce sont précisément les récits les plus merveilleux d'A[r] que M ne connaît pas. Cf. A[r] 297-304, 312-313, 315-322, 329-335, 405, 415-420, 439-446, 458-466.

IV. *La recension arabe.*

Nous commençons avec l'aide de Dieu (qu'il soit exalté!) et avec la bonté de sa direction à copier le discours commémoratif prononcé par le père saint, grand, parfait, l'étoile, le pur Mar Visa en l'honneur du grand saint, notre père anba Schenoudi, etc.. Ainsi commence la recension arabe. Elle nous met bien en présence du même ouvrage auquel fait allusion le titre de la rédaction memphitique. La parenté que nous avons relevée dès l'abord entre ce texte arabe et les textes coptes, doit s'expliquer par l'usage que celui-là a fait de ceux-ci. Il leur est en effet de beaucoup postérieur. Quand l'arabe devint langue vulgaire en Egypte, il y avait longtemps que les panégyriques coptes existaient.

(1) M. Revillout *(l. c.)* estime même que M a déjà fait des interpolations à son original.

D'ailleurs, « une foule de passages, de locutions, d'images, dit M. Amélineau p. LI, montre que le traducteur arabe a traduit mot à mot son texte (copte) et que souvent il a décomposé les mots composés pour en donner une traduction selon le sens étymologique » (1).

Selon le professeur de Paris, « le fait que l'on ne possède pas en Europe de manuscrit contenant la vie (arabe) de Schenoudi prouve bien que cette vie fut traduite dans la Haute-Egypte et n'en sortit pas; autrement, les voyageurs et les chercheurs de manuscrits coptes ou arabes-chrétiens en auraient sans doute déterré quelqu'un, soit dans les couvents du désert libyque, soit dans ceux de la Basse-Egypte. » L'argument n'est pas bien probant. Nous croyons cependant qu'à plus d'une place, l'écrivain arabe s'est servi directement de l'œuvre sahidique. En effet, dans des endroits où M s'écarte plus ou moins de T, A^r suit fidèlement cette dernière recension. On peut constater ce phénomène dans les passages cités plus haut (T 633-634, M 3-4, A^r 305-306). Voyez aussi T 636-637 *in.*, M 18-19 *in.*, A^r 351-352 *in.*; tandis que M n'indique pas le nombre de pains miraculeusement produits, A^r et T donnent le même chiffre *(trois cents pains)*. D'autre part, A^r rapporte tous les récits propres aux fragments thébains postérieurs, et ce d'ordinaire dans les mêmes termes que ceux-ci (Cf. T 238-240, A^r 387; T 244-247, A^r 382-384).

Néanmoins, l'auteur arabe a eu également sous les yeux l'œuvre memphitique. Nous aurions de la peine à comprendre autrement comment, en plusieurs endroits, M et A^r ont fait au texte original les mêmes petites ajoutes, les mêmes petits changements. Ainsi, M 19 *f.* et A^r 353 *in.*, le récit se termine par une remarque que n'a pas T 637 *in.*. Ainsi encore, M 20 et A^r 353 ajoutent les mêmes mots aux paroles du Seigneur à Schenoudi rapportées dans T 637 *f.*. Rapprochez encore T 635, M 41, A^r 378-379; T 641, M 44-45, A^r 385; T 647-648, M 71-74, A^r 447-450. Les deux mots *mar* et *meimar* qui se trouvent souvent répétés dans le texte arabe, sont une preuve que l'auteur de cette traduction vécut longtemps dans les monastères de Scété ou de Nitrie, où la présence de moines syriens avait introduit dans l'usage ces termes étrangers. Il n'est donc pas étonnant que cet auteur ait connu et employé la version memphitique.

Mais les recensions antérieures du panégyrique de Visa ne suffirent

(1) M. Amélineau relève de ces indices de traduction copte p. 289, n. 1, 309, n. 1, 392, n. 1, 417, n. 1, etc..

pas à notre traducteur. Comme le rédacteur de la vie arabe de Pakhôme, il voulut réunir dans son œuvre toutes les données qu'il put trouver sur son héros, et au besoin, en forgea même de nouvelles. Après une introduction décrivant les circonstances dans lesquelles Visa prononça son discours, introduction dont nous ne retrouvons rien ailleurs, A^r (291-296) commence par l'exposé des *enseignements que le saint père anba Schenoudi nous a toujours donnés* (p. 290). L'interpolation est ici manifeste. *Je commence*, dit A^r 291 (cf. M 2), *et parle des merveilles et des miracles que Dieu a opérés par la main de notre père... que j'ai vus de mes yeux... que m'a racontés mon père saint...* On croirait dès lors qu'A^r, comme M, va s'occuper seulement des actions de Schenoudi. Or, il continue comme suit : *Et certes à tout moment, il a enseigné et dit que le chemin est facile et la voie double*, etc.. Et pendant plusieurs pages, il n'est plus question de ces merveilles annoncées dès le début. Aussi, l'auteur doit-il reprendre cette annonce à la p. 296. C'est là seulement qu'il exprime ses craintes en face du travail qu'il doit fournir, ce qui vient bien mieux à sa place dans M, tout au commencement du discours.

Où l'interpolateur a-t-il pris le morceau ici intercalé? Se basant sur le texte de la p. 296 que nous venons de citer, M. Amélineau (l. c., p. LVIII) croit que ce morceau « est un extrait des principales idées morales qui se rencontraient dans les œuvres du prophète. » Cette hypothèse n'est pas soutenable. Dans une remarquable étude publiée dans les *Texte und Unters. zur Gesch. der altchr. Litterat.* (XIII, 1, 1895, *Eine bisher unbekannte Version des ersten Theiles der Apostellehre)*, M. Iselin a montré que les prétendus « enseignements de Schenoudi » sont simplement une version de cette sorte de catéchisme moral qu'on pourrait intituler les *Deux Voies*, lequel forme la partie morale de la *Didachè* des douze Apôtres et qu'on retrouve dans l'*Epître de Barnabé*, dans la Constitution apostolique égyptienne (Κανόνες ἐκκλησιαστικοὶ τῶν ἁγίων Ἀποστόλων, l'*Apostolische Kirchenordnung* des Allemands) dans le livre VII des *Constitutions apostoliques* (1), dans le *Syntagma Doctrinæ* et la *Fides Nicæna* attribués à s. Athanase.

La parenté des deux morceaux littéraires saute aux yeux; le texte arabe reproduit, et dans un ordre absolument parallèle, les préceptes qui se trouvent dans la Didachè I, 1-2; II, 2 — IV, 8; IV, 14^c (V, 1; VI, 1).

(1) Texte de Bryennios. Cf. FUNK, *Doctrina duodecim Apostolorum*, Tubing., 1887, pp. 2 s., 50 s., 74 s., 98 s..

Quelle est la nature de cette parenté? Evidemment, c'est notre document qui dépend de l'une ou l'autre recension des Deux Voies; mais de laquelle? M. Iselin a parfaitement prouvé qu'A^r n'a pas utilisé les Canons des Apôtres. On n'y retrouve point en effet cette distribution des divers commandements entre les différents Apôtres qu'on rencontre dans toutes les versions de l'*Apostolische Kirchenordnung;* nulle part même, ni au commencement, ni à la fin, les enseignements rapportés ne sont dits être ceux des Douze. De plus, aucune recension des Canons ecclésiastiques ne renferme la description de la voie de la mort que notre document donne, comme la Didachè et la lettre de Barnabé, mais plus en abrégé.

Impossible encore, M. Iselin l'a bien vu, de faire dériver A^r du Syntagma ou de la Fides Nicæna. Ces écrits offrent une sorte de commentaire de la Didachè fait à l'usage des moines, tandis que le nôtre, quoique s'adressant avant tout à des moines, donne presque littéralement le texte de la Doctrine, sans aucune allusion à la vie monacale.

Si l'auteur arabe avait eu entre les mains l'Epître de Barnabé, par quel hasard aurait-il réuni et disposé les sentences séparées dans l'Epître dans un ordre identique à celui de la Didachè? Encore, par conséquent, une hypothèse à écarter.

Pour une raison analogue, on n'admettra pas une dépendance directe d'A^r vis-à-vis du livre VII des Constitutions Apostoliques. Comment, dans ce cas, parmi les nombreuses citations de l'Écriture par lesquelles les Constitutions confirment les commandements des Deux Voies, notre panégyriste aurait-il pris celles-là précisément et celles-là seulement qui se trouvent dans la Didachè?

Ou bien donc, cet auteur s'est servi d'une recension de la Doctrine des douze Apôtres, en n'en utilisant que la première partie, ou bien il a employe un écrit plus ancien sur les Deux Voies, écrit qui serait une des sources de la Didachè. M. Iselin défend cette dernière hypothèse. Il relève la couleur juive du texte arabe, et tire des arguments de l'omission dans A^r, comme dans la lettre de Barnabé, le Pseudo-Athanase, les Canons ecclésiastiques et la version latine de la Doctrine, de Did. I, 3 — II, 1, ainsi que de l'ignorance où se trouve notre auteur de la seconde partie de la Didachè. Il confirme encore sa preuve par l'examen des passages où A^r s'éloigne de la Doctrine : souvent en ce cas, A^r donne une leçon qu'on retrouve dans d'autres recensions des Deux Voies, et que, par conséquent, il a dû emprunter à un texte plus original.

Dans le compte-rendu qu'il a donné du travail de M. Iselin dans la *Theolog. Litteraturz.* (1896, n. 1, col. 18 s.), M. Jülicher estime que cette dernière conclusion est peu fondée. Remarquant que M. Iselin accepte trop facilement le texte du manuscrit de Bryennios comme le texte primitif de la Didachè, il ajoute : « A mon avis, on ne saurait pas déterminer les rapports de la *Vita Schnoudi* avec la *Didachè*. Schnoudi pourrait très bien avoir pris son code moral dans une recension de la Didachè, peut-être à maints endroits plus ancienne que celle que nous connaissons. Mais il y a encore bien d'autres hypothèses possibles.... »

Nous laissons cette controverse à ceux qui s'occupent de l'histoire de la Didachè (1). Il nous suffit de savoir que l'auteur arabe du panégyrique de Schenoudi a intercalé dans son œuvre une version de la description des Deux Voies, si célèbre dans l'ancienne littérature chrétienne. Schenoudi aurait-il peut-être fait entrer ce morceau dans un de ses discours auquel A^r l'aurait en réalité emprunté? Il nous est impossible pour le moment de le savoir.

Les pages 338 à 351 sont encore propres à l'œuvre arabe. Le Seigneur est venu visiter Schenoudi dans sa caverne du désert. Satan, passant par là, leur manque de respect, et le fougeux moine de lui frapper la tête contre les pierres de la montagne jusqu'à la couvrir de sang. Le Sauveur l'arrête et, à cette occasion, lui apprend le sort prochain de l'Égypte et les évènements qui précèderont et accompagneront la fin du monde. C'est cette scène et les enseignements du Christ que Schenoudi expose à Visa dans le passage que nous signalons; il y ajoute une sorte de sermon sur le jugement et sur la mort, que M. Amélineau (l. c. p. LVIII) croit être une partie de ce célèbre sermon *sur la mort et sur l'âme sortant du corps*, lequel, d'après A^r 312-313, aurait été porté à Rome et loué par saint Pierre lui-même.

Comme le professeur de Paris l'a très bien remarqué, la première partie des paroles de Jésus au moine contient simplement, sous forme de prophétie, la description assez détaillée des évènements qui se succédèrent en Égypte à la fin du VIIe siècle. Ce passage ne peut donc avoir

(1) Cf. HARNACK, *Realencycl. für protest. Theol.*, 3e édit., 1896, I, *Apostellehre*, 711-730. Il y a, dans l'étude de M. Iselin, plus d'un point de détail inexact. Il est impossible, par exemple, de voir dans le passage que nous venons d'étudier, la loi fondamentale de la vie cénobitique à Atripé. Ce sont les préceptes *essentiels* de la vie *chrétienne* qui sont décrits dans les Deux Voies. Aussi, pour les adapter à la vie *ascétique*, fallait-il les retravailler et les développer, comme on l'a fait dans le Syntagma et la Fides Nicæna attribués à S. Athanase.

été intercalé dans l'œuvre de Visa que plusieurs siècles après la mort de Schenoudi.

De même que, dans les évangiles synoptiques, l'annonce de la prise de Jérusalem est mêlée à celle de la fin du monde, de même, dans notre morceau, la prédiction de la prise de l'Egypte par les Perses et les Arabes est unie, dans le même discours, à la description de la fin du monde. Cette description si intimement rattachée à la précédente doit avoir eu la même origine. Elle est faite d'après l'apocalypse synoptique de *Matth.* XXIV (coll. XVI, 27, XIX, 28, XXII, 30), *Marc* XIII et *Luc* XXI, et d'après l'*Apocalypse* de St-Jean VI, XI, XIII, XX; quelques traits sont empruntés aux Prophètes (*Os.* II, 19-20; X, 8; *Is.* X, 5), ou aux autres écrits du Nouveau Testament (*Joh.* V, 29; *Hebr.* XI, 33 s.). L'usage qui est ici fait de l'Apocalypse de S. Jean, est un nouvel indice que cette seconde description est l'œuvre de l'auteur arabe lui-même. Un peu plus haut en effet (334-335), dans un récit qui, nous le verrons, a été interpolé par lui, cet auteur s'est montré préoccupé de relever la dignité de ce dernier écrit du Nouveau Testament et de justifier la lecture qu'on en faisait dans les monastères. Schenoudi est allé dans la Jérusalem céleste avec Mar Victor, archimandrite de Tabennîsi. Là, ils ont entendu un ange lire l'Apocalypse de Jean. *Nous prendrons cette habitude*, dit alors Mar Victor, *et nous la réciterons tous les samedis*. Il semble donc que l'écrit de S. Jean a été ici directement utilisé. Pas plus que la première, cette seconde description ne paraît dépendre de l'un ou l'autre apocryphe des premiers siècles. En 1889, M. Krüger a exprimé dans la *Theol. Litteraturz.* (col. 35 s.) l'espoir qu'on pourrait retrouver la source de l'apocalypse de Schenoudi dans l'Apocalypse de Pierre qu'on venait de découvrir près du monastère d'Atripé et qui, à cette époque, n'était pas encore publiée. En réalité, cet écrit, tel du moins que nous le connaissons, n'a rien de commun avec le nôtre. Le fragment découvert commence par quelques traits relatifs à la fin du monde, mais ces traits ne sont pas parallèles à ceux de notre document.

Après avoir exposé à Visa les paroles du Sauveur, Schenoudi se laisse aller (p. 346 s.) à faire ses propres recommandations à ses moines et à *tous les chrétiens ses frères*. Ces exhortations ne répondent pas aux enseignements donnés par le Christ et ne se rapportent pas aux malheurs qui vont fondre sur l'Egypte, à la venue de l'Antechrist et des faux prophètes, etc., mais bien au jugement dernier et à la mort. C'est

peut-être une raison de ne pas attribuer ce sermon final au même auteur que les pages qui le précèdent. Le rédacteur arabe peut, comme plusieurs de ses expressions le feraient croire et comme le pense M. Amélineau, avoir pris ce morceau dans les œuvres de Schenoudi et avoir mis lui-même en avant de cette description du jugement final, celle de la fin du monde, à l'imitation de *Matth.* XXIV-XXV. Le présent sermon est encore fait de passages de la sainte Ecriture (*Gen.* VI, 2; *Ps.* LXXXIX, 10; *Job* XIV, 5, XXXIV, 19; *Eccli.*, XV, 5, XXXV 15-16; *Soph.* I, 15; *Matth.* XIII, 43, XXIV, 43, XXV, 21, 41; *I Cor.*, II, 9, XV, 52; *Gal.* V, 19-21; I *Petr.* I, 17; II *Petr.* III, 13; *Apoc.* VI, 11, 43). M. Iselin (l. c., p. 24-25) a trouvé vraisemblable la dépendance des paroles de Schenoudi (p. 347) sur l'état des bons et des méchants dans l'autre monde, vis-à-vis de l'Apocalypse de Pierre, vv. 7, 17, 21.

Voici la marque des coupables : leurs corps seront de la couleur de boue, de l'ordure noire, et la mauvaise odeur de leurs péchés se répandra au loin. Quant aux véridiques, leurs visages brilleront comme le soleil dans le royaume de leur père, la bonne odeur et le parfum de leurs bonnes actions se répandra (aussi) au loin, et les anges se réjouiront avec eux, ils les revêtiront d'habits de gloire.

7. 'Εξήρχετο γὰρ ἀπὸ τῆς ὄψεως αὐτῶν ἀκτὶν ὡς ἡλίου καὶ φωτεινὸν ἦν αὐτῶν τὸ ἔνδυμα ὁποῖον οὐδέποτε ὀφθαλμὸς ἀνθρώπου εἶδεν · οὐ γὰρ στόμα δύναται ἐξηγήσασθαι ἢ καρδία γνῶναι τὴν δόξαν ἣν ἐνεδέδυντο καὶ τὸ κάλλος ... τῆς ὄψεως αὐτῶν. 17. Οἱ δὲ οἰκήτορες τοῦ τόπου ἐκείνου ἐνδεδυμένοι ἦσαν ἔνδυμα ἀγγέλων φωτεινῶν, καὶ ὅμοιον ἦν τὸ ἔνδυμα αὐτῶν τῇ χώρᾳ αὐτῶν. 21. Εἶδον δὲ καὶ ἕτερον τόπον καταντικρὺς ἐκείνου αὐχμήρον καὶ ἦν τόπος κολάσεως, καὶ οἱ κολαζόμενοι ἐκεῖ καὶ οἱ κολάζοντες ἄγγελοι σκοτεινὸν εἶχον αὐτῶν τὸ ἔνδυμα κατὰ τὸν ἀέρα τοῦ τόπου.

Les deux textes se ressemblent fort peu. Puisque le reste de notre morceau n'a pas de point de contact avec l'Apocalypse de Pierre, nous croyons plus prudent de dire que ce passage dérive simplement de données assez communes dans l'Ecriture (cf. *Matth.* XIII, 43; II *Cor.* II, 15-16; *Eccl.* XV, 15, etc.).

M. Iselin croit encore que la vision de l'enfer (p. 331-334) propre elle aussi à A^r, dérive de l'Apocalypse de Pierre. Une seule catégorie d'âmes damnées est mentionnée en cet endroit, celle des vierges qui se sont laissées aller à la détraction et à la calomnie. Nous n'avons pas ren-

contré ce groupe de pécheurs dans l'Apocalypse de Pierre. Il se trouve dans la *Visio Pauli* (*l. c.*, n. 31) : l'ange qui conduit l'Apôtre au lieu des tourments, lui apprend, sur sa demande, quels sont ceux qui sont enfoncés plus ou moins profondément dans le fleuve de feu : parmi eux, sont les *detractores*. Ainsi, ici, l'ange qui conduit Schenoudi aux enfers, lui apprend quelles sont ces vierges qu'il y voit châtier : c'est à cause de leur langue qu'on les tourmente. La présente vision de Schenoudi se rapproche toutefois davantage de celle de Pakhôme que nous avons étudiée plus haut (p. 86, n. 1). Le panégyriste du moine d'Atripé pourrait bien avoir employé ici la Vie du moine de Tabennîsi. Il y aurait en ce cas ajouté quelques données, rappelant fort celles de *Luc* XVI, 20 s..

L'auteur arabe a donc développé les panégyriques antérieurs de Schenoudi à l'aide de l'Ecriture sainte, de la littérature chrétienne apocryphe, et peut-être même de la Vie de Pakhôme. Il a utilisé d'autres documents encore.

L'éloge de Macaire de Tkôou par Dioscore d'Alexandrie (1) renferme plusieurs passages où Schenoudi joue un rôle et qui se rencontrent aussi dans A^r. C'est d'abord, p. 110 s., une vision dans laquelle le fameux moine apprend sa mort prochaine et est instruit de ce qui se fera au concile de Chalcédoine (A^r 467 s.), ainsi qu'un récit où l'on voit Visa envoyé au secours de Macaire sur le point d'être tué par des païens dont il voulait détruire le temple (A^r 429). C'est ensuite, p. 144 s., l'exposé de la mort de Nestorius (A^r 428-430), et enfin, p. 164, la guérison d'un goutteux (A^r 431). Est-ce dans l'éloge de Macaire que le traducteur arabe a puisé ces récits que M et T ignorent complètement? A^r 467-468 ne faisait pas partie du panégyrique original. Nous avons dans M 87 s. et dans un fragment thébain malheureusement postérieur (p. 240 s.), le récit de la mort de Schenoudi, auquel ce passage appartient dans A^r. Rien de semblable ne s'y lit. Il n'est cependant pas probable que ces deux recensions aient passé simplement sous silence une vision où leur héros eût été averti de sa mort et instruit des *blasphèmes* qui devaient être prononcés au concile de Chalcédoine. Ce dernier point spécialement eût dû plaire aux auteurs de M et de T, aussi bien que ce que M 67-69 rapporte du concile d'Ephèse. De même, en ce dernier endroit, après avoir décrit au long et au large la manière d'agir de Schenoudi envers Nestorius à

(1) Cf. M M F C, IV, 1 *f.*, 92-195.

Ephèse, M, pour abréger, aurait-il complètement omis, s'il l'avait trouvé dans l'original, le récit de la mort de l'hérésiarque, lequel, dans A^r, fait immédiatement suite au précédent? Ce récit ne prend en effet que l'espace de huit lignes et Schenoudi y occupe encore une grande place. Ce passage, comme celui dont nous avons parlé en premier lieu, A^r doit l'avoir rencontré dans un ouvrage étranger au discours de Visa. Ils se lisent l'un et l'autre dans l'éloge de Macaire, unis à un troisième récit qu'A^r donne p. 431 et que les autres recensions omettent de nouveau. Il est, de plus, important d'observer, qu'à part la vision où Schenoudi est averti de sa mort, laquelle a naturellement été rejetée plus loin, A^r réunit (428-431) ces endroits parallèles à l'éloge de Macaire. Ne pouvons-nous pas conclure que c'est bien à cet éloge qu'il les a empruntés (1)?

Dans d'autres passages propres au panégyrique arabe, on reconnaît des traces d'interpolation, sans pouvoir indiquer les sources où ces endroits ont été puisés. Bon nombre d'entre eux sont introduits ou se terminent par une mention spéciale des moyens de renseignements dont l'auteur s'est servi. *Quelqu'un qui a vécu autrefois, nous a affirmé* (p. 297). *Ils (les saints) nous ont encore fait cette affirmation étonnante* (p. 298). *Nous vous apprendrons l'histoire de son père, nommé Abgous, comme nous l'avons appris et entendu de la bouche de sa mère* (p. 302). *Ecoutez (la narration de) son père* (p. 304) (2). *Voilà ce que les pères saints nous ont raconté pour la gloire de Dieu* (p. 335). *Voilà ce que nous a relaté notre père Schenoudi... Revenons maintenant à notre sujet* (p. 351). *Voici ce que nous a raconté le vieillard pur* (p. 363). *Certes, je vous apprendrai une grande merveille* (p. 376), etc.. Le même phénomène se remarque dans les deux fragments thébains que nous avons vus être postérieurs. Ainsi T 238, complétant son modèle d'après les œuvres de Schenoudi, commence de la sorte le passage intercalé : *Je vous dirai une œuvre étonnante qu'il a consignée dans ses discours saints.* Mais ce qu'il importe particulièrement d'observer, c'est que pareilles formules d'introduction ou de conclusion ne se retrouvent,

(1) L'examen intrinsèque de plusieurs des passages d'A^r que nous venons d'examiner montre aussi qu'ils n'appartenaient pas au texte original. Ainsi, le récit de la p. 429 est évidemment incomplet et ne peut se comprendre sans des détails qui se lisent dans l'éloge de Macaire (112 s.). De même, la narration de la p. 431 s'offre comme un résumé assez incohérent.

(2) P. 305, le changement de ton est si différent quand A^r revient à des récits qui se trouvent dans les panégyriques antérieurs, que M. Amélineau n'a pu s'empêcher de mettre en note qu'ici « Visa reprend son récit ».

à notre connaissance, dans aucun de ces récits d'A[r] que donne déjà **M** ou T. Même quand ces recensions mentionnaient la source où elles avaient puisé leurs données, A[r] a fait disparaître cette mention. Nous nous croyons ainsi autorisés à conclure des formules signalées plus haut que les récits qu'elles accompagnent, ont été ajoutés postérieurement, soit par l'auteur arabe lui-même, soit par une recension copte plus récente (1). D'où proviennent-ils? L'énoncé de ces formules et le caractère même des narrations font souvent penser à une simple rédaction d'une tradition orale légendaire.

*
* *

Voici terminées nos recherches sur la composition du panégyrique arabe de Schenoudi. Son auteur a suivi le même procédé que celui de la dernière vie de Pakhôme. Tous deux ne se sont pas bornés à traduire les recensions précédentes. Ils ont rassemblé tous les renseignements qu'ils ont pu découvrir sur leurs héros et les ont intercalés dans leurs textes. Il importe de bien remarquer cette méthode pour juger de la valeur des diverses données qu'elle a introduites.

§ II. — *De la valeur historique des panégyriques de Schenoudi.*

Le discours dont nous venons de parcourir les diverses recensions, fut prononcé et sans doute rédigé par Visa, le disciple personnel et le successeur de Schenoudi. C'est l'œuvre d'un témoin oculaire. Et pourtant, est-ce une source sûre? D'abord, nous l'avons vu, cette œuvre a subi des retouches et des développements sur l'autorité desquels il est souvent difficile de se prononcer. De plus, si Visa est un témoin oculaire, c'est aussi un panégyriste. Nous n'avons plus, comme dans la Vie primitive de Pakhôme, affaire avec un homme qui veut préserver non-seulement de l'oubli, mais surtout des enjolivements de l'imagination, l'histoire d'un saint. C'est un éloge funèbre que nous avons devant nous, et il ne tend qu'à glorifier Dieu et surtout son prophète, apa Schenoudi. De fait, la figure mise en relief dans cet éloge est bien différente de celle qui

(1) Les phénomènes que nous avons relevés touchant la vie arabe, soit de Pakhôme, soit de Schenoudi, doivent peut-être parfois être mis au compte ne textes coptes plus récents que les auteurs arabes eussent employés. Mais n'ayant aucun de pareils textes, nous avons parlé et nous parlerons encore comme s'ils n'existaient pas.

ressort des lettres et des discours du fameux archimandrite. L'on ne se douterait pas, à lire l'œuvre de Visa, que la conduite violente et passionnée de son père entretint la révolte à l'état permanent, dans son monastère. Chose étrange, si nous examinons les récits de ce témoin oculaire, nous nous trouvons immédiatement au plein milieu du domaine de la légende. Il importe assez peu de distinguer ici les différentes recensions. S'ils se trouvent plus accentués dans la version arabe, les caractères de non-historicité se rencontrent déjà nettement marqués dans les premiers textes. Nous ne devrons donc pas consacrer une étude spéciale à chacune des rédactions de notre panégyrique; il suffira de signaler, quand l'occasion s'en présentera, l'évolution subie dans A^r par un récit de T ou de M. Montrons d'abord l'existence de la légende dans les panégyriques de Schenoudi; nous rechercherons ensuite la direction dans laquelle se sont produits ces développements légendaires.

I. *Existence de la légende.*

Elle saute aux yeux, soit qu'on étudie quelques récits particuliers de notre panégyrique, soit qu'on en considère certains caractères généraux.

1° Nous lisons dans T 244 : *Les paroles aussi de notre père apa Schenoudi, ont rempli la terrre entière... jusqu'à Rome... et en ce lieu-là, comme nous l'ont témoigné des hommes fidèles, « le discours qu'il prononça sur la sortie du corps, nous l'avons entendu réciter dans la ville de Rome », et c'est ainsi que les paroles de notre père saint ont rempli tout lieu.* Ce texte lui-même doit avoir été ajouté à la rédaction originale (1). Mais, et c'est ce que nous voulons relever ici, le fait dont il parle, a pris dans A^r 312-313 de bien autres proportions. Le même discours sur la mort est porté à Rome par des hommes pieux d'Alexandrie. Là, on l'approche du corps de s. Pierre, lequel est enseveli tout entier, excepté le visage, d'après une promesse du Sauveur : « *Ton œil ne sera jamais fermé à la lumière de ce monde* » (2). Alors, *l'apôtre sortit la main du linceul, le prit, le baisa trois fois en disant : « Sois le bienvenu aujourd'hui à ton arrivée en ce lieu, ô notre ami, le maître et apôtre pur; certes, le Seigneur*

(1) Voyez p. 126, n. 2.

(2) Où le panégriste arabe a-t-il trouvé cette parole du Sauveur, qu'on ne rencontre dans aucun évangile canonique ou apocryphe connu jusqu'ici (cf. *Joh.* XXI, 23)? Serait-ce dans l'Évangile des Égyptiens dont nous n'avons plus que quelques citations? Ou bien l'auteur arabe l'aurait-il prise dans l'Evangile de Pierre dont un fragment vient d'être trouvé près d'Akhmim? Cf. ROPES, *Die Sprüche Jesu die in den kanon. Evang. nicht überliefert sind.* (Texte und Unters., 1896), p. 116.

Paul est devenu le treizième des apôtres et toi, tu seras le quatorzième...» — *Et lorsque les gens entendirent ces paroles, ils glorifièrent Dieu*, etc.» Voilà ce que la légende a fait de cette simple donnée qu'on lut à Rome un discours de Schenoudi.

En transformant ainsi un point qui peut être historique, l'auteur arabe s'est servi d'un procédé déjà employé dans les recensions précédentes.

La deuxième des lettres renseignées par Zoega sous le nº 184 des Cod. Sah. de son catalogue (1), nous apprend ce qui suit. Schenoudi, ayant emprisonné certains de ses moines, se trouvait dans la cour de son couvent, réfléchissant aux châtiments qu'il devait leur infliger. Vraisemblablement, l'autorité civile s'était déjà émue des violences que le supérieur exerçait sur ses disciples. *Voilà qu'alors*, dit Schenoudi, *un homme ayant l'apparence d'un magistrat...* (2) *pénétra par les portes du monastère sans rien demander. Une autre personne l'accompagnait et semblait être placée sous ses ordres... Paraissant plein de sollicitude pour ces malheureux, il commença à porter la main sur moi. Moi aussi, je combattis contre lui et tandis que lui-même je le traînais par la chaîne d'honneur qui entourait son cou et descendait sur ses épaules, je disais ces paroles : « Je ne te crains absolument pas... Qui es-tu?... Si tu es un esprit ou un ange venu de la part de Dieu, moi aussi je suis son serviteur, et si tu as cessé de l'être, moi je ne cesserai pas... » Et moi je luttais avec lui, et je fus fort contre lui et plus que lui... je le frappai contre terre, je foulai sa poitrine sous mes pieds et je me levai debout en appelant les frères qui avaient coutume de m'accompagner pour contempler cette lutte et afin qu'ils se saisissent aussi de l'autre.* Rapprochons de ce récit ce qu'on lit dans M 40 et Ar 378 : *Un jour, mon père étant assis dans le monastère, Satan entra suivi d'une foule de diables et adressa la parole à mon père avec violence et grande audace. En le voyant ainsi, mon père fut certain qu'il était venu pour se quereller à cause des pécheurs, il sauta sur lui avec colère, le saisit et lui dit : « Qui es-tu pour avoir tant d'audace? » Il le jeta par terre, Dieu lui en donnant la force; il posa son pied droit sur la poitrine de Satan, et cria à tous ceux qui l'entouraient en disant : « Levez-vous derrière les autres. » Et Satan lui dit : « Depuis le*

(1) Revillout en donne la traduction dans la *Revue de l'histoire des Religions*, t. VIII, p. 415.

(2) On voit ici que les moines n'étaient pas soustraits à la juridiction laïque. D'après le texte du man. mentionné au n. 212 de Zoega, le monastère de Schenoudi payait les impôts.

jour où dans ton enfance tu es allé vers anba Bgoul, tu as commencé de me chasser (et tu as continué) jusqu'à ce jour!» Et il les laissa aller et (les démons) s'enfuirent confus et humiliés. Evidemment, nous sommes de part et d'autre en face du même fait. L'auteur du panégyrique s'est même servi de la lettre du moine : c'est la seule explication possible de la présence dans A^r de cette phrase inintelligible dans le contexte : *il était venu pour se quereller à cause des pécheurs.* Seulement, cet auteur a définitivement pris au sens propre une figure de langage de Schenoudi. Cet exemple nous montre non-seulement l'existence de la légende, mais encore le processus selon lequel elle s'est formée. Ce processus a été suivi d'autres fois encore; en voici un nouvel exemple.

Un prêtre, raconte A^r 388 s., se rendait coupable d'adultère, chaque fois qu'il venait en pélerinage au monastère d'Atripé et les réprimandes du moine n'y faisaient rien. Un jour, dans un mouvement de sainte colère, Schenoudi se rappelant *les jugements que le Seigneur avait ordonnés à Moïse sur le mont Sinaï, frappa de son bâton la terre qui s'entrouvrit et les engloutit vivants tous deux* (le prêtre et la femme). *Tous les assistants eurent peur, ils quittèrent le désert et mon père dit : « L'ange du Seigneur les a frappés du bâton que je tenais à la main et ils sont descendus dans l'enfer éternel, car ils ne m'avaient pas écouté. » Et ce bâton avec lequel il a fait plusieurs prodiges, comme autrefois celui de Moïse, existe encore aujourd'hui.* Cette dernière remarque montre que l'auteur veut bien présenter le fait comme réel. Et cependant, il poursuit son récit en nous disant comment Schenoudi, cité devant le gouverneur de la province, reconnaît que, de même que Samuël a tué Agag sur l'ordre de Dieu, lui, a assommé en un jour un homme et une femme. On ne saurait mieux trahir le caractère légendaire du fait qu'on raconte. Comment comprendre la genèse de cette légende? Le soin que prend l'écrivain de rapporter les paroles de Schenoudi sur le fait en question, prouve l'influence exercée ici par ces paroles. Schenoudi a dit en figure que l'ange de Dieu avait frappé les coupables et qu'ils étaient descendus vivants dans l'enfer. On a pris ces paroles au pied de la lettre, et les rapprochant d'un passage biblique, on en a formé notre récit.

Le passage de M 48 et A^r 396 se rattache d'une façon analogue à un discours de l'archimandrite, dont M. Revillout donne la traduction (l. c., p. 461) : *Celui qui dit que ce n'est pas un Dieu que Jésus, fils de Dieu, comme l'a prétendu ce misérable, que sa langue soit réunie aux doigts de ses pieds en son jour fatal et qu'il soit précipité dans le gouffre de l'enfer*

afin que l'abîme l'engloutisse! Le panégyriste ne pouvait pas se contenter de rapporter cette imprécation; il devait en mentionner la réalisation adéquate. *Il y avait une fois*, dit M, *un païen nommé Gésios qui était impie dans le mal et blasphémait le Christ, proférant des blasphèmes dans sa sottise et sa méchanceté mauvaise. Mais notre père juste, lorsqu'il eut appris ces blasphèmes, le maudit en disant : « Que sa langue soit liée au gros orteil de son pied dans l'enfer ». Et quand il fut mort, c'est ce qu'on lui fit. Et mon père nous assura par témoignage : « Je l'ai vu dans l'enfer, sa langue était attachée au gros orteil de son pied, on le tourmentait avec dureté à cause de son impiété* » (1).

Voici un dernier exemple où la légende se manifeste dans la simple considération d'un fait pris en particulier. Nous lisons dans M 67-69 et A^{r} 426-428 que Schenoudi accompagna s. Cyrille au concile d'Ephèse. On avait, dit le texte, déposé les quatre évangiles sur le trône qui se trouvait au milieu de l'assemblée. Nestorius entra, mit par terre les livres saints et s'assit sur le trône. A cette vue, le moine se précipita sur l'impie et le frappa au milieu de la poitrine. Nestorius fut renversé par terre et *il était comme un démon au milieu du concile de nos pères*. S. Cyrille, pour récompenser Schenoudi, le proclama archimandrite. Cet épisode n'est certainement pas historique. « Si Nestorius, dit M. Revillout (l. c. p. 550), s'est rencontré à Ephèse avec s. Cyrille et Sénuti, ce qui n'a rien d'impossible, ce ne peut être que dans une conférence privée, antérieure à l'ouverture du concile. Depuis cette ouverture qui eut lieu le 22 juillet 431, sous la présidence de s. Cyrille, dans l'église de Sainte-Marie d'Ephèse, on fit plusieurs sommations à Nestorius, mais jamais il ne consentit à comparaître et il s'obstina toujours à attendre l'arrivée de Jean d'Antioche et des évêques syriens. Or, c'est seulement à cette date, le 22 juillet 431, que l'on plaça solennellement, avant toute délibération, les saints évangiles sur le trône épiscopal d'Ephèse, trône de chaque côté duquel se rangèrent les évêques. »

(1) Il ne semble pas douteux que le panégyriste se soit simplement servi, en cet endroit, des œuvres de son héros. Les paroles de celui-ci seraient-elles à rapprocher de l'Apoc. de Pierre (v. 22), comme l'a pensé M. Iselin (*l. c.*, p. 24)? Voici ce verset : καί τίνες ἦσαν ἐκεῖ ἐκ τῆς γλώσσης κρεμάμενοι, οὗτοι δὲ ἦσαν οἱ βλασφημοῦντες τὴν ὁδὸν τῆς δικαιοσύνης καὶ ὑπέκειτο αὐτοῖς πῦρ φλεγόμενον καὶ κολάζον αὐτούς. (Harnack, *T. u. U.*, IX, 2, p. 18). Il y a trop peu de ressemblance entre ces deux passages dans la description du crime et dans celle du châtiment, pour qu'on en puisse conclure, sans autre preuve, que Schenoudi a connu l'Apocalypse de Pierre.

Aux récits fantaisistes que nous venons de signaler, nous avons trouvé l'un ou l'autre fondement réel, parce que, pour découvrir la légende, nous partions précisément de données historiques. Mais des auteurs qui ont ainsi dénaturé les faits, n'ont pas dû se faire scrupule de consigner dans leurs œuvres des histoires forgées de toutes pièces. Tels sont sans doute bien des endroits où se trouvent les différents indices généraux de la légende que nous allons maintenant tâcher de découvrir, quoique certains d'entre eux puissent encore offrir le revêtement merveilleux d'actions ordinaires de Schenoudi.

2° Ce qui frappe au premier coup d'œil dans notre panégyrique, c'est la prédominance de l'élément surnaturel. Dans cette longue vie d'un saint et d'un supérieur de monastère, à peine trouve-t-on l'un ou l'autre passage relatif aux institutions monacales, ou à la pratique de l'ascèse. Partout, ce sont des miracles, des visions, des apparitions de toutes sortes. Satan joue ici ce rôle odieux, ridicule et grotesque que lui prêtent souvent les contes coptes. A l'invocation du nom de Jésus, il prend la forme d'un bouc à grandes cornes. Le saint l'empoigne et le pend à un pieu. Satan crie miséricorde et Schenoudi le délie, en le menaçant, s'il revient encore, de l'exiler à Babylone de Chaldée. Il reviendra pourtant lutter d'adresse et de force avec le moine, pour fendre les pierres de la montagne. Il reviendra le quereller dans son monastère et se faire battre d'importance. Schenoudi recevait toutefois des visites plus agréables. Comme les plus grands personnages de son temps, les saints les plus élevés du Paradis se plaisent dans sa compagnie : tous les héros des romans de l'Egypte chrétienne ont joui de cette faveur. David, Elisée, Jean-Baptiste viennent le saluer. Ezéchiel se promène avec lui dans son monastère. Les douze petits Prophètes descendent près de ses moines et inondent de leurs larmes ceux qui lisent sans dévotion leurs écrits. La sainte Vierge, qui avait annoncé ses grandeurs à sa mère dès avant sa naissance, lui apporte du blé en compagnie de Pakhôme, de Théodore, d'Horsiisi et d'une foule d'autres saints (il n'y en a que trois rangées à la fois). Mais le Messie lui-même est le visiteur le plus assidu de notre héros. Il n'y a pas, d'après Schenoudi, un pas dans tout son monastère qui n'ait été foulé par les pieds du Sauveur. A vrai dire, le moine reconnaissant le lui rendait. Il allait le samedi au Paradis, y entendre la lecture de l'Apocalypse, et, s'il était malade, un de ses disciples s'y rendait à sa place. — Encore, si toutes ces merveilles avaient quelque vraisemblance ! Schenoudi a envie d'une pomme. Et le

frère Maghnitos d'aller au ciel en cueillir une aux pommiers de l'Eden. On en met les graines en terre. Et à l'instant, pousse un splendide pommier chargé de fruits, lequel, un beau matin, en punition d'une légère désobéissance de Visa, regagne les jardins d'en haut. Notre saint n'a pas un désir, si puéril qu'il nous paraisse, qui ne soit satisfait sur le champ. Un jour, sans aucune raison, le moine demande au Christ de faire que la plaine s'étendant devant sa caverne soit couverte d'eau, et d'y venir naviguer avec les anges. Le lendemain, la plaine est inondée. Une barque dirigée par le Messie, y vogue doucement jusqu'aux pieds de Schenoudi, qui prend la corde pour amarrer l'embarcation, et, ne trouvant aucune anfractuosité dans le roc, le perce de son doigt, comme il aurait fait d'un morceau de cire chauffé au feu. Les frères s'impatientent-ils de voir leur repas retardé, des anges leur apportent leur nourriture et viennent les servir à table. Schenoudi a-t-il besoin de faire en un clin d'œil un voyage rapide ou d'échapper à un péril sur terre, il a à sa disposition une nuée lumineuse dont nous le voyons se servir jusqu'à six fois. Et les raisons du miracle sont vraiment sérieuses! Une fois, Schenoudi n'a pas pu trouver place dans la barque qui devait le reconduire en Égypte. Pour le ramener plus vite à son monastère et lui éviter les fatigues de la route, la nuée l'emporte à travers les airs. Une autre fois, Théodore désire le voir à Constantinople. Mais le saint est vieux et la route est longue. Un voyage sur la nuée sera le moyen de contenter le roi, sans fatiguer le moine. — D'autre part, plusieurs de ces récits merveilleux offrent des contradictions palpables. Ainsi, Athanase apprend dans une vision (A^r 301), que le fameux archimandrite naîtra le jour de sa mort et que son âme sera dédoublée pour lui, comme celle d'Élie le fut pour Élisée (1). Or, à la mort d'Athanase, Schenoudi avait quarante ans! — Enfin, bien de ces narrations singulières sont calquées sur celles de l'Écriture, ou se retrouvent dans une foule d'œuvres similaires. Comme Moïse, à qui il aime de se comparer, Schenoudi fait s'entrouvrir la terre sous les coupables; il a un bâton de palmier qui opère des miracles; il fait jaillir l'eau du sol. Comme Élie, dont il a revêtu l'habit au premier jour de sa vie monacale, il traverse les fleuves à pied sec et voyage sur une nuée lumineuse. Comme le Sauveur lui-même, il envoie un malheureux qui

(1) Semblable donnée se retrouve dans la *Vie des SS. Maxime et Domèce*, A D M G, XXV, p. 270.

a recours à lui à un endroit désigné, en lui disant : *Vous trouverez là quelqu'un. Dites-lui : Schenoudi vous fait dire telle chose* (1). — Nous pourrions faire voir que les actions célèbres de Macaire et de Pakhôme (2) sont attribuées à Schenoudi. Pour ne pas être trop longs,

(1) Nos panégyriques ont rattaché à leur héros plusieurs des traits de la légende relative à la vie du Christ. Ainsi, A' 333, nous entendons Schenoudi dire au Seigneur : *J'ai décidé. ô mon maître, que mes enfants visitent Jérusalem pour se prosterner devant ta croix sainte, et à l'endroit où sont restées les traces de tes pieds.* S. Jérôme, s. Optat, s. Paulin de Nole, Sulpice Sévère parlent aussi des vestiges laissés par les pieds du Sauveur sur la montagne de l'ascension.

A' 468 s., Jésus-Christ apprend à Schenoudi qu'à Chalcédoine, on le blasphémera, comme l'a fait jadis Arius, lorsque lui, le Seigneur, se montra à Pierre d'Alexandrie, retenant par la main les deux parties de sa robe déchirée par l'hérésiarque. Nous venons de voir (p. 134 s.) que ce récit a été emprunté au panégyrique de Macaire de Tkôou. (Cf. RENAUDOT, *Historia patriarch. Alexandrin.*, p. 58 s.). Mais notre auteur arabe le parfait a l'aide de la légende locale d'Akhmim. Schenoudi ayant vivement exprimé son indignation contre Arius qui a osé de la sorte porter la main sur le vêtement du Christ, le Sauveur, pour le récompenser, lui promet que les deux parties de sa tunique sur laquelle les Juifs ont jeté le sort et dont ils se sont partagé l'une, tandis que l'autre se trouve dans les trésors des rois, seront, après sa mort, montrées à Akhmim et portées à son tombeau, pour symboliser sans doute par leur rapprochement l'orthodoxie du Prophète. On trouve ici l'expression et l'explication d'une légende particulière portant qu'Akhmim aurait possédé la robe du Christ. Notez que, d'après ce texte, ce sont les Juifs qui ont jeté le sort sur les habits du Sauveur, et que la sainte tunique fut déchirée en deux. M. Iselin croit qu'A', en s'éloignant des évangiles canoniques, se rapproche sur ce point de l'Évangile de Pierre où l'on lit simplement au v. 12 : καὶ τεθεικότες τὰ ἐνδύματα ἔμπροσθεν αὐτοῦ διεμερίσαντο καὶ λαχμὸν ἔβαλον ἐπ' αὐτοῖς. (HARNACK, *Bruchst. des Ev. u. ·ler Ap. des Petrus*, p. 9). Le sujet de cette proposition serait, d'après l'auteur allemand, οἱ Ἰουδαῖοι : il nous renvoie, pour le prouver, au v. 1. C'est au v. 6 que ce sujet est exprimé : οἱ δὲ λαβόντες τὸν κύριον. Ces termes se rapportent au pronom αὐτοῖς du v. 2 : κελεύει Ἡρώδης ὁ βασιλεὺς παραλημφθῆναι τὸν κύριον εἰπὼν αὐτοῖς. On voit que les bourreaux ne sont nulle part clairement indiqués. Cet αὐτοῖς pourrait aussi bien se rapporter aux soldats romains qu'aux Juifs, malgré le parti pris de l'Évangile de Pierre de reporter sur Hérode toute la responsabilité de la mort de Jesus. Pilate du moins laissait faire, et ainsi Hérode pouvait disposer de ses soldats que l'on voit, de fait, intervenir plus loin. « Αὐτοῖς, scil. den Soldaten (Joh. 19, 2, dit M. Harnack, *l. c.*, p. 23, sie sind auch v. 6 gemeint, (oder die Juden ?). »

Une autre légende sur le séjour de la Vierge et de l'Enfant Jésus en Égypte, fut, d'après M 80 et A' 438, exposée à Schenoudi par un verrier contemporain ressuscité pour la circonstance. La sainte Famille était venue à Schmoun où le Sauveur avait ressuscité les morts, chassé les démons et guéri tous les malades. Cette donnée, que porte aussi le *Synaxare* (28 Thoth., 18 Mésoré, 24 Baschons, etc.), est à rapprocher des ch. X-XXV de l'Évangile de l'enfance du Sauveur (cf. THILO, *Cod. apocr. N. T.*, I, p. 75 s.; TISCHENDORF, *Evangelia apocrypha*), et des ch. XXII-XXIII de l'Évangile du Pseudo-Matthieu (THILO, *ib.*, p. 398 s.; TISCHENDORF, *l. c.*). Bien des légendes se sont d'ailleurs naturellement rattachées à l'exil du Messie dans la terre des Pharaons. (Cf. Amélineau, M M F C, IV, p. 80, n. 5).

(2) Cf v. g., A' 331-333.

contentons-nous de rapprocher rapidement l'une de l'autre la vie de Pisentios, évêque de Keft au VIIe siècle (1), et celle de Schenoudi. Comme Schenoudi, Pisentios commence par garder les brebis de son père. Une colonne de feu qui marche avec lui (p. 74), présage dès lors sa future sainteté : ainsi, les dix doigts de Schenoudi enfant, brillant comme dix flambeaux, annonçaient sa gloire prochaine : d'ailleurs, plus d'une fois, les doigts de Pisentios aussi apparurent comme des flambeaux allumés (pp. 91, 101, 155). Comme Schenoudi, Pisentios (p. 86) guérit les malades par son attouchement. Les Prophètes descendent auprès de Pisentios (p. 90, 93, 110) comme auprès de Schenoudi, quand il lit leurs prophéties (2). Schenoudi avait fait inonder une vallée pour son agrément ; Pisentios (p. 99), ayant oublié sa corde, fait monter jusqu'à lui l'eau d'un puits pour y remplir sa cruche (3). Schenoudi rend le lait à une chamelle ; Pisentios guérit une vache en la signant (p. 129). Comme Schenoudi, Pisentios (p. 122, 126) connaît les péchés cachés. On tente la générosité de Pisentios (p. 133) exactement de la même manière qu'on a tenté celle de Schenoudi. Pisentios multiplie l'eau, comme Schenoudi la farine et les pains. Comme lui, il s'entretient avec les morts (4) (p. 145). Enfin, sur le point de rendre l'âme, il a exactement les mêmes craintes et les mêmes visions (5) que Schenoudi — Cette similitude des actions attribuées aux différents saints coptes (6) ne nous fait-elle pas reconnaître le moule dans lequel se formaient les légendes égyptiennes? Et nous faut-il chercher encore d'autres preuves de la non-historicité de notre panégyrique de Schenoudi? Il y a, à ce point de vue, une différence essentielle entre cette œuvre et les vies, même égyptiennes, de Pakhôme. L'éloge du moine d'Atripé relève presque entièrement du domaine de

(1) Cf. AMÉLINEAU, *Un évêque de Keft au VIIe siècle*, Paris, Leroux, 1887.

(2) Cf. *El. de Macaire de Tkôou*, M M F C, IV, p. 119.

(3) Cf. *Vie de Jean Kolobos*, A D M G, XXV, p. 346.

(4) Cf. *Apopht. sur S. Macaire*, A D M G, XXV, 216, 225, 227.

(5) Cf. *Vies de S. Maxime, de S. Macaire, de S. Jean Kolobos*, A D M G, XXV, 108, 306, 399 ; *de Matthieu le Pauvre*, M M F C, IV, 2 *f.*, 736.

(6) Les notes précédentes en renferment plusieurs exemples. En voici encore quelques-uns. D'autres que Schenoudi voyagent à leur gré sur les nuées. Jean de Lycopolis (M M F C, IV, 2*f.*, 502) se servait aussi de ce véhicule pour se rendre, comme Schenoudi, auprès de l'empereur (cf. *ib.*, p. 614). Jean Kolobos en faisait autant (A D M G, XXV, 384), ainsi que les saints Maxime et Domèce (*ib.*, 292). — Matthieu le Pauvre (*ib.*, p. 508) faisait aussi s'entr'ouvrir la terre sous ceux qui avaient violé la chasteté. — Les prodiges qui annoncèrent la naissance de Schenoudi, présagèrent aussi la venue et la grandeur de beaucoup de saints coptes (cf. M M F C, IV, 517, 666, 682-684, 737).

l'imagination et de la fantaisie. Quand il parut, les moines coptes cultivaient l'hagiographie depuis un siècle environ. En l'écrivant, ils ne vinrent plus se heurter comme à une barrière, à un document plus historique écrit en grec dès l'abord. Ils purent fabriquer et recueillir à l'aise toutes les légendes et en orner leur œuvre. Quels principes présidèrent à ce travail, c'est ce qui nous reste à examiner.

II. *Dans quel sens s'est développée la légende dans le panégyrique de Schenoudi?*

Le but général qui a présidé à l'évolution de l'histoire de Pakhôme dans les recensions égyptiennes de sa vie, a été, nous l'avons vu, la glorification du saint personnage. Telle est encore, et à plus forte raison, la fin principale du panégyrique de Schenoudi. La forme même de cette œuvre le montre. Tous ces récits d'un surnaturel échevelé n'ont pas d'autre raison d'être. Aussi, se terminent-ils souvent par cette phrase : *Et ils glorifièrent Dieu et le prophète saint apa Schenoudi.* Cf. M 15, A^r 327; M 19, A^r 352; M 22, A^r 356, etc.. Cette conclusion se rencontre particulièrement dans les passages qu'A^r a ajoutés aux autres sources. Cf. pp. 313, 330, 351, 363, 447. En poursuivant l'exaltation de la mémoire de leur père, les historiens de Pakhôme avaient aussi des vues plus pratiques, l'instruction et l'édification de leurs lecteurs. Les panégyristes de Schenoudi ont moins connu ces préoccupations. Çà et là pourtant, leurs récits ont encore l'air de leçons morales. Cf. A^r 320-322, 374 s., 415 s.. Ainsi, on en trouve l'un ou l'autre qui commence ou se termine par ces mots : *Je veux que tu apprennes à tes enfants à ne pas marcher dans cette voie. — Ecris ces choses pour eux, afin qu'ils se convertissent et se perfectionnent encore.* Cf. pp. 333, 338. Plusieurs tendent spécialement à inspirer le respect soit des offices religieux en usage parmi les moines (cf. M 50-52, A^r 399-403), soit surtout de l'Écriture sainte : tels, les endroits (M 52-54, A^r 403-404) où nous voyons les Prophètes descendre du ciel près de ceux qui lisent leurs prophéties et les arroser de leurs larmes, quand ils s'endorment dans cette méditation. Ailleurs, le panégyriste a voulu expliquer un culte rendu de son temps (A^r 329-330) et surtout attirer à son monastère et à son église la vénération universelle et le concours du peuple (Cf. A^r 333; M 20, A^r 353-354; A^r 392-393). On sait que des raisons analogues expliquent l'origine de beaucoup de légendes.

Quoiqu'ils poursuivent donc parfois un but plus particulier, nos auteurs, l'esprit et le cœur tout pleins du merveilleux, ont cherché avant

tout a étonner leurs lecteurs et à glorifier leur père. Cette remarque s'applique au panégriste memphitique comme à l'arabe. Pour autant que nous en puissions juger d'après les fragments qui nous restent, la légende avait même déjà envahi la première rédaction thébaine de l'éloge de Schenoudi. Une question se pose naturellement, dès lors, à l'esprit : Est-il possible que, peu de temps après la mort du fameux archimandrite, son successeur ait célébré sa mémoire dans un discours aussi fantaisiste? M. Amélineau (l. c., p. LXIV) ne répugnerait pas à l'admettre (1). « Chose étonnante, dit-il, les témoins mêmes des actions les plus communes d'un homme avec lequel ils avaient vécu, ne protestaient pas lorsqu'on entourait ces actions de prestiges et de merveilles, ils admiraient comme les autres, ils étaient les premiers à renchérir en surnaturel. » A notre avis, les moines de Schenoudi étaient peu disposés, au lendemain de sa mort, à entendre un panégyrique de cette sorte. Nous le verrons, l'archimandrite d'Atripé rencontra chez bon nombre de ses religieux une très forte opposition. Ses lettres, remplies des reproches les plus véhéments, nous manifestent jusqu'à quel point l'esprit de révolte s'était développé dans sa communauté. Tous ces moines rebelles, et ils étaient peut-être en majorité, laissèrent-ils immédiatement embellir des plus beaux ornements de la légende les actions de Schenoudi qu'ils avaient vues de leurs yeux et contre lesquelles ils avaient vivement regimbé? Il fallut permettre au temps de calmer les esprits ou à la mort d'enlever les opposants. Visa peut avoir survécu longtemps à son père et avoir enfin trouvé l'occasion de prononcer le discours qui nous est resté. Dans l'entretemps, il ne manqua point d'exalter, autant qu'il le put, la mémoire de son maitre; les termes dans lesquels il le faisait, comme certaines paroles de Schenoudi lui-même au sujet de ses actes, donnèrent naissance à plus d'un développement légendaire. — Une fois écrit en thébain, le panégyrique de Visa, comme, au siècle précédent, l'histoire de Pakhôme, ne tarda pas à être traduit en dialecte memphitique. Pourtant, la légende allait grandissant. Au VIIe siècle, deux cents ans après la mort de Schenoudi, elle devait être dans son plein. C'est alors que M. Amélineau place la composition d'un morceau que seul, A^r 338-351 nous a conservé. La similitude frappante que nous avons constatée entre l'éloge de Pisentios et notre panégyrique, montre qu'à cette époque

(1) Cf. *De Historia Lausiaca*, p. 22 : « Visa discipulus uno tantum forsan anno post magistri mortem, Sinuthii vitam diligentissime literis persecutus est. »

celui-ci était fort connu. La recension arabe de notre discours est naturellement la dernière. Faut-il avec M. Amélineau (p. LI) la reporter au temps où l'usage du copte se perdit dans la Haute-Egypte, ou bien fut-elle rédigée plus tôt, quand l'arabe était déjà devenu langue usuelle chez les Coptes? Nous ne saurions pas résoudre cette question.

* * *

Concluons maintenant. Quelle est la valeur historique des panégyriques de Schenoudi, et quel usage pouvons-nous en faire? Aux récits nous décrivant les actions du célèbre archimandrite, nous aurons à appliquer les règles d'interprétation des légendes, en tenant compte, quand la chose est possible, de l'évolution qu'ils ont subie, et du fondement réel que nous pouvons parfois leur découvrir dans des documents plus historiques (1).

Pour ce qui a rapport aux institutions monacales, nous devrons être moins en défiance. La légende s'est sans doute développée autour des règles mêmes de Schenoudi. C'est sa vie qu'on voulait célébrer. Il fallait au moins la laisser dans le milieu dans lequel elle s'est déroulée. D'ailleurs, en exaltant un moine fameux, nos auteurs entendaient bien exalter le monachisme auquel eux-mêmes appartenaient. Ces présomptions se confirment par la comparaison de nos documents avec les règles ou les lettres de Schenoudi qui nous sont parvenues. Toutefois, les recensions plus anciennes seront naturellement sur ce point préférables aux plus récentes.

Cette dernière distinction est surtout importante pour l'étude des idées en cours parmi les moines d'Atripé. Ces idées se réflèteront naturellement beaucoup mieux dans T et dans M, que dans la version arabe de loin postérieure. Encore, faudra-t-il tenir compte du fait que notre panégyrique émane de la partie fidèle et obéissante du troupeau de Schenoudi.

(1) M. Amélineau, dans sa *Vie de Schenoudi* (Paris, Leroux, 1889), après avoir relevé et même exagéré le caractère légendaire de ces récits, les transcrit d'ordinaire, comme s'ils rapportaient des faits réels, ou du moins des ruses employées par Schenoudi lui-même en vue de faire croire à son pouvoir surnaturel. Il ne tient pas assez compte des développements légendaires qu'ont subis ces récits, surtout après la mort de l'archimandrite.

Article II. — De l'éloge dit d'abba Bgoul.

Il s'agit ici d'un fragment sahidique mentionné dans la troisième partie du Catalogue de Zoega sous le nº CLXXXI et dont M. Amélineau a publié le texte dans les M M F C, IV, 1 f., p. 229-236. Ce fragment, nous apprend ce dernier auteur *(l. c.*, p. 229, n. 2), se compose de trois feuilles précédées d'une autre, coupée par la moitié. Le professeur de Paris commence par cette dernière, n'en connaissant pas la place.

Zoega intitule notre texte : « Encomion abbatis Psijol. » M. Amélineau conserve ce titre et attribue à notre texte une grande importance, parce qu'il est le seul qui « se rapporte au moine Bgoul, l'oncle de Schnoudi et son initiateur à la vie religieuse, le fondateur vraisemblablement du monastère d'Athribis et le premier qui réunit sous sa direction les solitaires et les cénobites. » M. Revillout avait déjà exprimé cet avis dans la *Rev. de l'hist. des Rel.*, t. VIII, p. 407. Tous trois, nous semble-t-il, ont fait erreur.

Il s'agit dans ce texte de la direction donnée à ses religieux par le supérieur d'un monastère. Sous cette direction, les moines se multiplient. Il faut agrandir le couvent. Le supérieur y établit des métiers, notamment un atelier de tissage. Lorsque ses disciples sont au nombre de trente, il les réunit, et leur fait *faire aux uns et aux autres une profession par écrit, afin qu'ils n'aient qu'une seule manière, soit de nourriture, soit de vêtement.* Et à cette occasion, il leur adresse un discours et leur montre que les nouvelles règles ne détruisent pas, mais développent celles de Pakhôme. Dans ce discours, *l'orateur* parle de *notre père Bgoul.* M. Revillout *(l. c.*, p. 409) attribue ces paroles au « biographe », à l'auteur *du fragment.* C'est ainsi sans doute qu'il en est venu à croire que tout notre texte parle de Bgoul. — Notez que le sujet qui pose les actions décrites dans tout le fragment, n'est nulle part nommé par son nom ; toujours, il est simplement désigné par le pronom de la troisième personne. Or, rien n'indique qu'à aucun endroit, ce pronom change de supposition. Celui donc qui prononça le discours par lequel se termine notre texte, est aussi celui à qui il faut attribuer les faits racontés d'abord. Mais cet orateur est sans nul doute différent de Bgoul. *Cet homme parfait,* dit-il, *qui nous a édifiés sur le fondement saint de la gloire, notre père Bgoul, ne nous a pas frayé une voie nouvelle,* etc.. Bgoul était le père spirituel de celui qui parle et agit dans notre

fragment. Ce n'est donc pas lui qui a prononcé le discours signalé, qui a fait faire aux moines cette profession écrite, qui a établi l'atelier de tissage, etc.. (1). Qui est-ce donc? D'après les paroles que nous citions tantôt, un successeur de Bgoul, puisqu'il en confirme les règles, et vraisemblablement, son successeur immédiat, puisqu'il fait faire aux moines la profession en question, quand ils sont au nombre de trente, donc dès les commencements de la communauté. Ce successeur immédiat de Bgoul, ne peut être que son neveu, c'est-à-dire Schenoudi. (Cf. M M F C, 5 s., 307 s.). C'est encore de Schenoudi que nous sont décrites ici les actions et les paroles. Ainsi, ce fragment nous fait connaître, en partie du moins, les commencements du gouvernement de l'archimandrite d'Atripé. (Les panégyriques coptes et arabe se taisent sur ce point.) De Bgoul, nous apprenons seulement dans le discours final qu'il avait déjà donné à ses moines des règles plus sévères que les premières constitutions cénobitiques. C'est ce que dit encore la seule phrase entière que porte la feuille coupée, mise en premier lieu par M. Amélineau. *Son but, dès le commencement, était de les lier dans la vie commune, et il leur donnait toutes les règles et les ordres du serviteur de Dieu, notre père, apa Bgoul.* ⲛⲉ ⲡⲉϥⲥⲕⲟⲡⲟⲥ ⲅⲁⲣ ⲡⲉ ϫⲓⲛ ⲛϣⲟⲣⲡ ⲉⲙⲟⲣⲟⲩ ⲉⲛⲉⲩⲉⲣⲏⲟⲩ ϩⲛ ⲟⲩⲃⲓⲟⲥ ⲛⲕⲟⲓⲛⲱⲛⲓⲁ. ⲛⲉϥϯ ⲇⲉ ⲉⲧⲟⲟⲧⲟⲩ ⲡⲉ ⲛⲛⲉⲛⲧⲟⲗⲏ ⲙⲛ ⲛⲕⲁⲛⲱⲛ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲙⲡⲣⲉϥϣⲙϣⲉ ⲛⲟⲩⲧⲉ ⲡⲉⲛⲉⲓⲱⲧ ⲁⲡⲁ ⲡϭⲱⲗ (2).

Quel est l'auteur du fragment que nous venons d'analyser? Nous ne pouvons plus penser avec MM. Revillout (l. c., p. 410) et Amélineau (l. c., p. XLVII), que cet auteur soit Schenoudi lui-même. Mais nous n'avons pas, d'autre part, d'indice qui nous permette de découvrir son nom. Son récit, bien sobre, semble mériter confiance.

ART. III. — LETTRES ET DISCOURS DE SCHENOUDI. — LETTRES DE VISA.

Le musée de Naples renferme un grand nombre de parchemins contenant des œuvres attribuées à Schenoudi ou à Visa. La bibliothèque de

(1) Remarquez encore la manière dont Bgoul est désigné p. 234 : « Ils écrivirent volontiers pour marcher dans les règles *du saint homme que nous avons déjà nommé, apa Bgoul,* et de ses successeurs. » Désignerait-on ainsi Bgoul, si dans ce qui précède, il avait été *uniquement* question de lui, si c'était lui qui avait fait écrire les frères?

(2) La traduction de M. Amélineau est ici fautive : « et le serviteur de Dieu, notre père apa Bgoul, leur donnait toutes règles et tous ordres. »

la *Clarendon Press* à Oxford (1) et la Bibliothèque nationale de Paris en possèdent d'autres (2).

Malheureusement, ces documents sont fragmentaires, et la plus grande partie en est encore inédite. Zoega, dans son Catalogue, mentionne tous les fragments qui ont appartenu au cardinal Borgia. Mais d'ordinaire, il se contente de les indiquer ou d'en donner des extraits sans suite. Trop rarement, il en publie l'un ou l'autre en entier. Mingarelli (3) a édité et traduit des parties de sermons de Schenoudi. Enfin MM. Revillout (4) et Amélineau (5) ont donné la traduction d'un certain nombre des textes qui nous occupent. Les écrits de Schenoudi et de Visa comprennent des lettres et des discours. Ils s'adressent souvent aux moines ou aux religieuses (cf. Zoega, nn. 184-188, 194, 198, 202, 204-205, 212, 232, 239). Quelques lettres sont écrites à l'archevêque Timothée (ib. n. 188); une autre à l'empereur de Constantinople (ib., n. 185); quelques-unes à des clercs séculiers (ib., nn. 188, 189, 201). Plusieurs discours sont dirigés contre les violences exercées par les riches et les gouverneurs de l'Egypte (ib., nn. 189, 194, 203); un plus grand nombre encore contre les idolâtres (ib., nn. 189, 192-194, 208); enfin, beaucoup traitent différents points de religion, de dogme ou de morale (ib., nn. 188-197, 200, 203, 209-213, 246, 247, 300).

On voit, par ce court aperçu, l'importance de ces œuvres pour la question que nous traitons. Voici quinze ans que M. Revillout nous en a annoncé la publication (l. c., p. 579). Il y a cinq ans que M. Amélineau a répété la même promesse (MMFC, IV, 2 f., 497). Depuis lors, rien n'a paru. Dans l'entretemps, se répandent sur le cénobitisme égyptien, des idées que nous ne pouvons admettre. Pour les discuter, nous nous servirons dès maintenant des textes que nous connaissons et sur lesquels on s'est uniquement basé jusqu'ici, en nous réservant de compléter un jour, s'il y a lieu, notre étude. Dans le présent article, nous envisageons les documents en question, au seul point de vue de leur valeur historique.

M. Amélineau (*Vie de Schenoudi*, p. 431) n'élève aucun doute sur leur

(1) AMÉLINEAU, *Vie de Schenoudi*, p. 231.
(2) Voyez aussi QUATREMÈRE, *Memoires sur l'Égypte*, Paris, 1811, t. I, p. 21.
(3) *L. c.*, p. LXXVIII s., CVI s.; cf. ZOEGA, *Cod. Sah.*, n. CCXIII; GEORGI, *Fragm. Ev. S. Joh.*, Romæ, 1789, p. CLXIX.
(4) *Rev. de l'hist. des rel.*, t. VIII, 401-467, 543-581.
(5) *Vie de Schenoudi.*

authenticité, qu'il affirme toutefois sans la prouver. Il les appelle « une source indiscutable, où nous ne devons faire la part ni de la piété filiale ni des idées courantes, explicite et fournie des détails les plus circonstanciés. Dans ses propres ouvrages (à Schenoudi) nous pouvons saisir toute sa pensée et d'une foule de faits passés sous silence ou mal interprétés, se dégage une lumière aussi complète qu'éblouissante.» M. Revillout partage cette confiance, sans la justifier davantage.

§ I. *Authenticité des lettres et des discours de Schenoudi.*

Elle peut s'établir par des preuves extrinsèques et intrinsèques.

1° Preuves extrinsèques.

1. Elle repose d'abord sur l'autorité des manuscrits. Le titre qu'ils donnent à nos œuvres, porte plusieurs fois le nom du moine d'Atripé (cf. Zoega, nn. 184, 185, 188, 189, 191-194). Ailleurs, celui qui parle se nomme lui-même Schenoudi (cf. Zoega, nn. 186, 188, 190, 194) (1).

2. Cette autorité se confirme par d'autres témoignages.

1) Que Schenoudi ait écrit bon nombre de lettres, prononcé et sans doute rédigé beaucoup de discours, Visa nous l'apprend à plus d'un endroit de son panégyrique. *Il a prononcé une foule d'exégèses et de discours,* dit-il M 9, *il a donné des règles aux moines*, *(écrit) des lettres vives*, *terreur et consolation pour les âmes humaines* (cf. M 87; T 238, 240, 244; Ar 291, 311-312).

2) Des ouvrages postérieurs citent, comme étant de Schenoudi, certaines des œuvres que nous examinons. Ainsi, Moïse, qui vivait peu de temps après la mort de notre moine, lui attribue (M M F C, IV, 2 f., 695) un discours qui paraît être celui du n. 210 de Zoega. De même, dans un sermon sur les devoirs des clercs mentionné par ce dernier auteur au n. 217, on prête à Schenoudi des paroles qu'on retrouve dans un de nos fragments (le premier du n. 188 de Zoega) (2).

(1) Les titres signalés sont souvent fort sobres. Plusieurs fois, on lit simplement en tête, ou au milieu d'un document **ⲥⲓⲛⲟⲩⲑⲓⲟⲩ** ou bien **ⲥⲓⲛⲟⲩⲑⲓⲟⲩ ⲉⲡⲓⲥⲧⲟⲗⲏ** (cf. Zoega, nn. 184, 185, 188, 189, 191). D'ordinaire cependant, les auteurs ou les copistes coptes n'étaient pas si brefs dans les indications qu'ils donnaient de leurs œuvres (cf. Zoega, nn. 23, 207). N'aurions-nous pas ici des notes mises par un copiste postérieur, conjecturant l'auteur d'œuvres anonymes qu'il copiait? Il y a cependant des titres plus explicites (cf. *ib.*, 192, 193), et certains manuscrits contenant de ces œuvres de Schenoudi paraissent très anciens (cf. Revillout, *l. c.*, p. 424). En tout cas, Schenoudi est ici en possession, et possession vaut titre, même chez les Coptes, dit M. Amélineau (M M F C, IV, 491), à moins qu'il ne soit prouvé qu'il y a supercherie.

(2) Voyez aussi *Vie de Pisentios*, p. 114, cl. Zoega, p. 421.

3) Rapprochons de ces témoignages un phénomène peu favorable à la supposition des documents que nous étudions. C'est que, dans ces documents, il est souvent question d'*autres* discours, d'*autres* lettres, auxquels l'auteur renvoie ses lecteurs ou ses auditeurs. Ainsi, on lit dans une lettre (Zoega, l. c., n. 186. Cf. *Vie de Schenoudi*, p. 279) où l'auteur se nomme lui-même Schenoudi : *N'est-il pas écrit dans une lettre, ou ne te rappelles-tu plus avec quelle grande douleur, quelle honte, assis au milieu de toi, quand tout le monde était réuni, il s'est écrié : « ô Dieu, ô Dieu, ô mon père, ô ma mère, que m'avez-vous fait naître au monde*, etc.? » (1).

2° Preuves intrinsèques.

1. Schenoudi étant supérieur d'un monastère, s'il a écrit, il a dû le faire surtout à l'usage de ses moines. En effet, beaucoup des œuvres qu'on lui attribue, sont adressées à des religieux. Malheureusement, ses panégyriques ne nous apprennent guère quelles recommandations il faisait d'ordinaire à ses disciples ; ils sont très sobres de détails sur la vie réelle menée par ses moines, sur la manière dont ils observaient leurs règles, etc.. Quelques points particuliers nous sont toutefois connus.

Ainsi, par ce que nous lisons A[r] 331-334, 408 s., 415 s., 450 s., on peut juger des dissensions qui divisèrent les moines d'Atripé, et de la manière peu charitable dont ils se déchiraient entre eux. Tel est aussi le sujet de plusieurs de nos lettres. Cf. Zoega, *l. c.*, nn. 188 (second fragm.) 186 (2), 212. — Ce dont l'auteur de nos documents se plaint le plus souvent et le plus vivement, c'est de l'esprit d'insubordination de ses enfants, de leurs révoltes continuelles contre sa règle. Cf. Zoega, nn. 185 (2e f.) 186 (3), 187, 198 (4), 199. La scène qui nous est décrite dans le panégyrique arabe p. 376-377 répond bien à cet état de choses. — Notez encore comment Visa, p. 312, maudit quiconque n'ajoute point foi aux paroles de son maître. Il ne fait que répéter les malédictions formulées par Schenoudi lui-même. Cf. Zoega n. 199 (Amélineau, *Vie de Schenoudi*, 352 s.).

2. Le panégyrique de son successeur nous montre que le zèle du fameux archimandrite n'était pas restreint entre les murailles de son couvent. Il fut en rapport avec les archevêques d'Alexandrie, Cyrille et Dioscore (A[r] 324 s., 426 s., 430, 467), et même avec l'empereur de Con-

(1) Voyez aussi les nn. 188, 199, 202, 247.
(2) Voyez-en la traduction dans la *Vie de Schenoudi*, p. 284 s..
(3) M. Amélineau en donne la traduction, *ib.*, 275-290.
(4) Cf. *ib.*, 271-274.

stantinople (M, 30 s., 42 s.; A^r 365 s., 380 s.). Parmi les lettres qui lui sont attribuées, plusieurs sont adressées au patriarche d'Alexandrie (Zoega, n. 188; M M F C, IV, p. LXXXIV s.) et une autre à l'empereur Théodose (Zoega, *l. c.*, n. 185. Amélineau, *Vie de Schenoudi*, 219-220). — De même que dans l'éloge de Visa, nous voyons Schenoudi corriger plusieurs fois des prêtres séculiers (A^r, 388 s., 454 s.), ainsi plusieurs de nos lettres sont adressées à des clercs peu édifiants (Zoega, *l. c.*, nn. 188, 189). — Le second fragment du n. 186 de Zoega (cf. Amélineau, *Vie de Schenoudi*, p. 183-184) a rapport aux invasions des Begas dont il est question dans T 237, 642, M 49, 59, A^r 397 s., 411.—Dans le cinquième fragment du n. 194 (cf. Revillout, *l. c.*, p. 553), l'auteur fait allusion à son voyage à Ephèse : Schenoudi s'y était rendu au Concile contre Nestorius, d'après M 12 s., A^r 324 s.. — Enfin, pour terminer par des traits plus généraux, nous pouvons, d'après notre panégyrique, ramener à deux points les préoccupations de Schenoudi ne concernant point ses moines; les violences dont les pauvres étaient l'objet de la part des riches et des gouverneurs de l'Égypte (T 635; M 42, 44, 46; A^r 380, 383, 385, 395) et l'extirpation de l'idolâtrie (T 644; M 45, 48, 66; A^r 385, 387, 396, 425, 439). Or, précisément, le plus grand nombre de celles de nos œuvres qui ne s'adressent pas à des moines, roulent sur ces deux objets, la destruction du paganisme (nn. 189, 192, 193, 194, 208) et le redressement des griefs des pauvres (nn. 189, 194, 203).

3. Que si du fond nous passons au genre, à la forme des écrits de Schenoudi, Visa vient encore nous éclairer : *Il a écrit*, dit-il M 9, *des lettres vives*, terreur et consolation *pour les âmes humaines*. S'il en était donc parmi les œuvres de l'archimandrite qui se distinguaient par leur violence, d'autres étaient d'un ton beaucoup plus doux. De nouveau, les œuvres qui nous sont parvenues sous son nom, répondent bien à cette donnée. Voici comment M. Amélineau (*Vie de Schenoudi*, p. 233) les caractérise : « Essentiellement impressionnable, il a laissé des écrits qu'il semblerait impossible de lui attribuer au premier coup d'œil. La plus grande partie de ses œuvres a été écrite dans des moments de colère et de rage; mais d'autres portent l'empreinte d'une exquise sensibilité. L'homme ne peut pas toujours être furieux.... Aux fureurs de Schenoudi succédaient des accalmies momentanées : les œuvres qu'il composa dans ces moments et sur des sujets qui n'excitaient pas sa bile, doivent naturellement porter un cachet différent. Il est bien rare cependant que de sa poitrine calmée ne sorte pas quelque rugissement sou-

dain qui nous apprenne la présence du lion. Aussi, dans celles de ses œuvres qui paraissent les plus ternes, on rencontre presque toujours une phrase, un mot, un tour qui accuse la main de l'auteur. »

L'emploi des critères extrinsèques et intrinsèques d'authenticité nous amène donc à des résultats favorables aux œuvres que nous examinons. Pas plus que MM. Revillout et Amélineau, nous ne trouvons aucune raison de les croire supposées.

§ II. — *Authenticité des lettres de Visa.*

Le successeur de Schenoudi, outre les panégyriques qu'il prononça à la gloire de son père, nous a laissé quelques lettres. Du moins, celles qui sont indiquées aux nn. 204, 205, 206, 232 des codices thébains de Zoega, lui sont-elles attribuées par ce savant. Nous ne connaissons en faveur de leur authenticité le témoignage d'aucun auteur contemporain. Mais le contenu de ces lettres répond à ce que l'on doit attendre du disciple de préférence et du successeur du moine d'Atripé. Elles s'adressent à des religieux et elles insistent particulièrement sur les points qui étaient en souffrance sous le gouvernement de Schenoudi. Ainsi, aux nn. 206 et 232, l'auteur s'en prend spécialement aux séditieux, à ceux qui refusent d'obéir à la règle et qui entretiennent dans la communauté l'esprit de révolte. Cet auteur est d'ailleurs tout pénétré de la mémoire de Schenoudi. Son nom revient souvent sous sa plume (nn. 204, 206, 232). Il en rappelle exactement l'enseignement et les préceptes. Il en caractérise parfaitement les œuvres. « Multa, o fratres, dit-il dans la deuxième lettre du n. 204 (nous citons la traduction de Zoega), multis in modis magna cum aerumna locutus est pater noster modo dolens et iratus, modo blandiens et consolans, benedicens et maledicens. » Il suffit de lire les unes à la suite des autres les lettres de Schenoudi et celles qui sont attribuées à Visa, pour voir qu'elles expriment les mêmes idées et visent la même situation. Comme Zoega et Amélineau, nous accorderons donc notre confiance à ces lettres. Avec celles de Schenoudi, elles nous seront la plus précieuse source d'informations pour la connaissance du cénobitisme à la seconde phase de son évolution.

Nous connaissons maintenant les documents qui nous instruisent sur la période de l'histoire du monachisme que nous avons à retracer. Essayons d'en tirer les renseignements qu'ils contiennent.

SECONDE PARTIE.

Histoire externe du cénobitisme pakhômien au IVe siècle et dans la première moitié du Ve.

Sous tous les climats et à toutes les époques, on rencontre, au sein des nations civilisées, des hommes se sevrant des plaisirs de ce monde pour se livrer, dans la solitude, à la contemplation et à la poursuite des biens suprêmes. Les antiques religions de l'Inde et de l'Egypte, la philosophie gréco-romaine nous présentent quelques exemples isolés ou imparfaits de cette vie extraordinaire. L'Ancien Testament en offre des types remarquables dans les écoles des Prophètes et les Esséniens. Mais il appartenait au christianisme de réaliser la véritable conception du monachisme, de le généraliser et de le porter à sa perfection. — Les premiers fidèles déposent aux pieds des Apôtres leurs trésors et ne font plus qu'un seul corps et une seule âme. Quand l'Eglise se développe, on voit apparaître en elle une classe d'hommes et de femmes, les continents et les vierges, menant, au sein même des communautés, ou bien un peu à l'écart des villes et des villages, une vie religieuse plus parfaite que celle des autres fidèles. — Bientôt, les ascètes se retirent du monde pour chercher, en dehors des lieux habités, le silence et la solitude. Ce second stade est celui des *anachorètes* isolés. S. Paul en est le type.— Pourtant, la célébrité que ces ermites fuient loin des hommes, le désert ne tarde pas à la leur rendre. On découvre les retraites les plus cachées. Attirés par l'odeur de leurs vertus, de nombreux disciples accourent auprès des saints pour s'inspirer de leurs exemples et profiter de leurs avis. Aussi bien, a-t-on dejà expérimenté les périls d'une solitude complète. Les moines se rapprochent donc et se fixent autour de ceux dont la vertu apparaît plus éminente. Il n'y eut toutefois d'abord entre ces ascètes voisins que les relations ordinaires de maître à élève. Ainsi, Antoine, dans les visites qu'il faisait aux moines réunis autour de lui, ou qu'il en recevait, leur dispensait ses avis spirituels et les conseils

que lui suggérait sa prudence. Mais, ces instructions une fois données, on se séparait et chacun rentrait dans sa cellule ou sa caverne pour y suivre la règle de conduite qui lui convenait. Peu à peu, ces relations devinrent plus étroites et la direction de celui que les solitaires vénéraient comme leur père, plus constante. Le samedi et le dimanche, se tinrent bientôt des réunions générales pour la prière. On en vint à établir près de la cellule du *vieillard*, du père des anachorètes, une sorte de maison commune d'où l'on tirait les provisions nécessaires aux ermites dispersés dans le désert ou sur la montagne. Cependant, chacun vivait à part, travaillait, mangeait, priait à part, sans être soumis à une règle proprement dite. — Les choses changèrent quand apparut le *cénobitisme* proprement dit. Les cellules séparées se rapprochèrent et furent renfermées dans une même enceinte. Là, les moines menèrent tous la même vie, mettant en commun leurs forces, leur travail, leurs vertus, d'après les déterminations d'une même règle et sous la direction constante d'un même supérieur.

Ce dernier développement du monachisme (1) est précisément le titre de gloire de Pakhôme. *Quand j'ai commencé à vivre en moine*, dit s. Antoine lui-même aux disciples de notre saint (C 77), *il n'y avait pas encore de coenobium où quelqu'un prît soin du salut de ses frères, mais chacun... s'exerçait à la vie monastique en son particulier. C'est votre père qui a réalisé un si grand bien, avec la grâce de Dieu.* Notre but est de retracer cette évolution de la vie monastique, de suivre le passage de l'anachorétisme au cénobitisme, d'étudier les développements que prit ce dernier sous Pakhôme d'abord et ses successeurs, puis sous Schenoudi. Dans cette seconde partie, nous considérerons l'histoire externe du cénobitisme. Elle comprendra trois chapitres. L'examen de la genèse et de l'évolution du cénobitisme sous Pakhôme et ses successeurs d'abord, puis sous Schenoudi, occupera les deux premiers. Le troisième sera consacré à l'étude de la chronologie des vies de nos moines. Il nous restera à considérer, dans notre dernière partie, les institutions pakhômiennes et l'organisation de la vie religieuse introduite par les règles de notre saint et de ses successeurs.

(1) Sur les développements du monachisme chrétien, voyez D. U. Berlière, *Revue Bénédictine*, Janv. et Févr. 1891; Revillout, *Rev. de l'hist. des Relig.*, t. VIII, p. 403 s.; J. Mayer, *Die christliche Ascese*, Freib. i. B., 1894; Montalembert, *Les Moines d'Occident*, I, 49 s.; Amélineau, *Vie de Schenoudi*, 4 s., 36 s.. Il faut bien observer que les diverses formes par lesquelles a passé le monachisme, ont souvent été contemporaines.

CHAPITRE I.

NAISSANCE ET ÉVOLUTION DU CÉNOBITISME SOUS PAKHÔME ET SES SUCCESSEURS.

Pakhôme naquit d'une famille païenne, dans la Haute Thébaïde, au sud d'Esneh (1). Rien ne montre qu'il ait reçu, dans son jeune âge, une culture intellectuelle soignée. *La persécution ayant pris fin*, dit C 2, *régna Constantin le Grand, le premier empereur romain chrétien. En guerre contre un tyran, il fit lever un grand nombre de soldats. Pakhôme fut aussi enrôlé; il avait environ vingt ans.* Au cours des perégrinations des recrues à travers les villes du Sahid, le jeune homme vit en œuvre, à Esneh, la charité des chrétiens qui vinrent apporter aux pauvres soldats la nourriture, la boisson et les autres secours dont ils avaient besoin. Ce lui fut l'occasion de connaître la vraie religion, et dès lors, il résolut d'imiter ceux qu'il avait admirés. Relâché à la nouvelle des victoires de Constantin, *il se dirigea vers la Haute Thébaïde et arriva à l'église d'un village nommé χηνοβοσκίων où, après avoir reçu les premiers éléments de la foi chrétienne, il fut baptisé.* La nuit même de son baptême, une vision lui manifesta sa mission future. Bientôt, mû par l'amour de Dieu, il voulut se faire moine. Et ayant entendu parler d'un anachorète, du nom de Palamon, il vint le trouver dans le but de se retirer près de lui. Tel est l'exposé de C 3-4. Les recensions M et A[r]

(1) C 1 : Καὶ αὐτὸς ἑλλήνων γονέων ὑπάρχων ἐν τῇ Θηβαΐδι. M 2 : *Il y avait dans le nome d'Esneh quelqu'un nommé Pakhôme.* A' 329 : *Un homme, nommé Pakhôme,* (né) *aux environs d'Esneh.* La donnée vague de C est donc spécifiée dans les autres recensions. Le récit de T 316 s., M 55 et A' 342 s. montre que le lieu de naissance du saint était au sud d'Esneh. En effet, embarqué sur le Nil, Pakhôme arrive d'abord à Esneh et puis à Antinoë. Il descend donc le fleuve et va du sud au nord. — La vie C fait d'abord arriver le jeune homme εἰς πόλιν τῶν Θηβαίων ; c'est là qu'il rencontre les chrétiens que, d'après T, M et A', il eût vus à Esneh. Cette indication obscure a donné lieu à plusieurs interprétations. Cf. QUATREMÈRE, *Mémoires sur l'Égypte*, I, 40. Pas plus que M. Amélineau (*Géographie de l'Égypte*, Paris, 1893, p. 51), Quatremère, en se basant sur nos vies coptes pour identifier avec Antinoë cette πόλις τῶν Θηβαίων, n'a pris garde que cette ville, où Pakhôme rencontra pour la première fois des chrétiens, est formellement appelée Esneh dans T, M et A'. Peut-être l'expression grecque désigne-t-elle Esneh, que T 317 nomme *la capitale de l'ancien royaume.* Peut-être encore cette expression est-elle aussi vague que celle qui la suit dans C, ἐν πόλεσι. Alors, les recensions coptes auraient spécifié les données de la vie originale; en pareille matière, leur autorité est acceptable.

donnent ici plus de détails. *Le jeune Pakhôme,* dit M 7 s., *tourna son visage vers le sud, jusqu'à ce qu'il arrivât à un village désert nommé Schénésît, brûlé par les chaleurs excessives : il s'y arrêta, voyant qu'il n'y avait pas en ce lieu une multitude d'hommes, mais seulement quelques-uns. Il alla sur les bords du fleuve, dans un petit temple nommé par les anciens Temple de Sérapis, et lorsqu'il fut arrêté, il pria. L'esprit de Dieu le mut, disant : Combats et reste en ce lieu. Et lui, la chose lui plut; il resta dans ce lieu, cultivant quelques légumes et quelques palmiers pour les besoins de sa nourriture, ou pour les pauvres qui étaient dans le village, ou pour l'étranger qui passerait dans une barque ou sur le chemin.* Bientôt, Pakhôme est baptisé dans l'église voisine. Cette nuit-là même, une vision lui annonce ses glorieuses destinées. Puis, il se dévoue au service des malades dans une épidémie. Alors, *voyant que de grandes foules l'entouraient et qu'il se trouvait dans une grande angoisse parce qu'on ne le laissait pas mener une vie solitaire, il résolut de se faire moine et d'embrasser la vie anachorétique.* Ayant entendu parler de Palamon *qui était un grand moine, un peu à l'extérieur du village... il remit son habitation aux mains d'un autre vieillard moine, pour prendre soin des quelques légumes et des palmiers pour le soin des pauvres, il se leva, il alla vers le lieu où (habitait) le saint vieillard apa Palamon* (M 10-11).

M. Grützmacher (p. 39 s.) soutient qu'à Schénésît, Pakhôme fut moine de Sérapis (1). Weingarten, on le sait, a voulu expliquer les origines du monachisme chrétien par la seule influence d'institutions païennes analogues, notamment de celles qu'on rencontre dans le culte de la déesse égyptienne. Cette théorie a été renversée par des critiques protestants et incroyants (2), aussi bien que catholiques (3). M. Grützmacher lui-même (pp. 40, 43) constate que, dans les termes où son auteur la proposait, elle est insoutenable; il pense néanmoins qu'avec d'autres

(1) Cette assertion, reçue maintenant dans les études postérieures à celle de M. Grützmacher (cf. BASSET, *l. c.,* p. 5; ZÖCKLER, *l. c.,* p. 195; BATIFFOL, *l. c.,* p. 252), n'est pas neuve. M. Revillout la répète en plusieurs endroits. Cf. *Revue Egyptologique,* I, 160; *Rapport sur ma mission d'Italie; Rev. de l'hist. des religions, l. c.,* p. 422; *Second mémoire sur les Blemmyes,* Paris, 1887, p. 39. M. Krüger *(Theol. Litteraturz.,* 1890, col. 620 s.), ne se prononce ni pour, ni contre cette proposition. M. Amélineau ne semble pas avoir reconnu dans Pakhôme un moine de Sérapis. Voyez son *Étude sur s. Pakhôme,* p. 10 s., et sa *Vie de Schenoudi,* p. 39 s..

(2) Cf. v. g., LUCIUS, *Die Therapeuten,* etc. Strassburg, 1879, p. 201 s.; KEIM, *Aus dem Urchristenthum,* 1878, p. 215 s..

(3) Cf. v. g., MAYER, *l. c.,* p. 34 s..

causes, les institutions du culte de Sérapis ont eu une influence directe et indirecte sur l'apparition et les développements du cénobitisme. Elles durent y préparer les esprits, et y frayer le chemin à ceux qui honoraient déjà la déesse dans un genre de vie ascétique. De fait, poursuit-il, c'est de cette façon que Pakhôme devint moine chrétien.

Nous n'avons à traiter ici que du cénobitisme pakhômien. Or, il est impossible de rattacher celui-ci de n'importe quelle façon à une institution païenne. Pakhôme ne fut jamais moine de Sérapis.

La vie grecque originale ne sait de son séjour à Schénésît, que son baptême et la vision qui le suivit. Les versions memphitique et arabe, elles non plus, ne nous offrent nullement notre saint, à cette époque de sa vie, comme un reclus de Sérapeum. D'après elles, c'est *l'esprit de Dieu* qui mut Pakhôme à se retirer dans le petit temple (1). Toutes les circonstances de leur récit excluent manifestement l'hypothèse de M. Grützmacher. Pakhôme, ayant admiré la charité des chrétiens d'Esneh, prend aussitôt la résolution de servir comme eux les hommes, tous les jours de sa vie. « C'est dans sa religion païenne, dit le professeur allemand, qu'il veut d'abord réaliser cet idéal. » La vie grecque nous témoigne le contraire. *Mon Dieu*, s'écrie le jeune homme, *si tu daignes me regarder favorablement, te faire connaître à moi, et me délivrer, je ne suivrai plus que ta seule volonté et plein d'amour pour tous les hommes, conformément à tes ordres, je remplirai à leur égard tous les offices de la charité.* Dans T, M et A[r] également, c'est au *Seigneur Jésus le Christ, Dieu de tous les saints* que Pakhôme offre son intention de se consacrer au service d'autrui. Le saint veut donc bien exécuter ses résolutions charitables dans la religion chrétienne. Or, s'il se retire à Schénésît, c'est précisément pour accomplir sa promesse. Nous le voyons là cultiver un jardin pour nourrir les pauvres et les étrangers et, un peu plus tard, se dévouer au soin des malades. Alors déjà, par conséquent, il devait honorer le Dieu des chrétiens. Comment comprendre autrement, que les habitants du village l'eussent conduit à leur église pour le baptiser, *afin qu'il fût digne de recevoir les saints mystères, c'est-à-dire le corps et le sang du Christ*? Vraisemblablement, ils n'eussent pas été si empressés de conférer le baptême à un moine de Sérapis. Et puis, ce qu'ils veulent en le

(1) Cette expression *l'esprit de Dieu* ne peut s'entendre que du Dieu des chrétiens. C'est uniquement dans ce sens que les mots ὁ Θεός, pris absolument et sans désignation, se rencontrent dans les monuments égyptiens. Cf. LETRONNE, *Mém. de l'Inst., l. c.*, p. 135.

baptisant, ce n'est pas tant le faire chrétien, que le rendre apte à participer à l'Eucharistie. Les autres conditions préalables étaient donc déjà remplies par Pakhôme. Notez encore qu'après son baptême, M et A laissent simplement retourner le saint à son temple de Sérapis. Pour habiter dans ce temple, il n'était donc pas, aux yeux des auteurs de ces recensions, un moine païen.

Le récit des vies de Pakhôme proteste, par conséquent, contre la théorie de M. Grützmacher. Mais les écrivains coptes n'auraient-ils pas cherché à déguiser une profession qu'ils ne trouvaient point bien glorieuse pour leur père? La seule raison qu'on aurait de le croire, c'est le fait qu'il se retira *dans un petit temple, nommé par les anciens Temple de Sérapis*. Or, ce fait ne prouve absolument rien. Nous le savons, il y avait dans les sanctuaires de Sérapis, des reclus menant une sorte de vie monacale (1). Lucius, Keim, Mayer, d'autres encore ont singulièrement rabaissé la gloire de ces reclus, depuis le temps où Weingarten (l. c., p. 32 s.) l'exalta si fort. Ils étaient en tout quelques-uns, six ou sept dans le célèbre sérapeum de Memphis. Point de clôture stricte. Leur idéal et les motifs qui les guidaient, n'étaient guère relevés, et les lettres qu'ils nous ont laissées, ne témoignent pas de cette ἀπάθεια que Weingarten leur prête. Qu'on veuille bien remarquer aussi que les papyrus qui nous les renseignent en Egypte, se rapportent à l'an 165 avant notre ère, à une époque antérieure de plus de quatre siècles à celle de Pakhôme. On ne peut donc point trouver dans ces κάτοχοι les prédécesseurs des moines chrétiens. Pakhôme, d'ailleurs, dans son temple de Sérapis, n'en était pas un. M. Mayer (l. c., p. 37) l'a bien établi, et Brunet de Presles (l. c., p. 575) l'avait déjà constaté : ces reclus exerçaient dans le temple de la déesse des fonctions sacerdotales. Ptolémée Glaucias, ce κάτοχος de Memphis dont il nous reste des lettres à Ptolémée et à sa sœur, nous dit de lui-même : ἐν τῷ Σαραπιείῳ θεραπεύω (2). Les fonctions de ses deux protégées, Thaues et Taus, sont encore mieux déterminées. Elles sont λειτουργοῦσαι, ποιούμεναι μεγάλας λειτουργίας τῷ θεῷ (3). Elles devaient surtout offrir à Sérapis des libations funèbres τῶν Σοραπει χοὰς σπενδουσῶν (4). Prêtres et prêtresses, tels sont

(1) Cf. BRUNET DE PRESLES, *Mémoire sur le Serapeum*, dans les *Mém. présentes par divers savants à l'Acad. des Inscr. et Belles-Lettres de l'Inst. nation. de France*, 1re série, II, 552 s..

(2) *Notices et Extraits des manuscrits de la Bibl. Impér.*, XVIII, 290.

(3) *Pap. Louvre*, 16, 22, 23, 26, 27, 28.

(4) BRUNET DE PRESLES, *l. c.*, p. 558, 561.

les reclus et les recluses que nous font connaître les papyrus de Memphis. Le reclus de Sérapis dont parle une inscription de Smyrne de 211 (1), se trouvait aussi dans un temple où le culte se rendait à la déesse. Il en est de même de ces ascètes des temples égyptiens dont parle le stoïcien Chaeremon (2); ils vivaient dans ces sanctuaires où se célébraient les solennités religieuses; Porphyre les nomme explicitement des prêtres et parle de leurs fonctions dans le service divin. Bref, impossible de rencontrer en Egypte des ascètes païens qu'on puisse songer à rapprocher de nos moines, si ce n'est dans les temples fréquentés où ils se trouvent toujours intimement mêlés au culte solennel (3). Peut-on songer à pareille profession pour Pakhôme, au lendemain de sa libération? Mais l'endroit où le saint se retire, est désert : *il arriva à un village désert, nommé Schénésît...; il n'y avait pas en ce lieu une multitude d'hommes, mais seulement quelques-uns* (M 7), et c'est précisément la solitude du lieu qui y attire Pakhôme. Vraisemblablement, le *petit temple* qu'il y rencontra, ne devait plus être fréquenté. M. Amélineau l'a bien vu : « Sur la rive du Nil, dit-il *(Et. hist. sur Pakhôme*, p. 10), se trouvait un ancien temple dédié à Sérapis, où personne n'allait plus offrir de sacrifice. » De fait, le nouveau converti s'y trouve parfaitement seul, au point que, lorsqu'il l'abandonne, il doit y appeler un vieillard pour cultiver ses légumes et ses palmiers (4). Le sanctuaire était si bien abandonné qu'on ne connaissait plus son nom que par la tradition : *un petit temple nommé par les anciens temple de Sérapis*. Il n'y avait donc plus là aucun exercice du culte. Ce n'est pas en cet endroit que Pakhôme pouvait θεραπεύειν Σοραπει, ni offrir des libations à la déesse. Ce n'est pas en cet endroit qu'il pouvait vivre comme ces κάτοχοι que nous font connaître les monuments grecs (5). Moine de Sérapis, il l'eût donc été, vivant absolument seul comme les anachorètes chrétiens (6). Or, nous ne connaissons pas de moines de Sérapis de cette espèce, et il n'en faut point inventer.

(1) *Corp. Inscr. Græc.*, II, Berlin, 1843, p. XIV, s. IV, *Smyrna*, n. 3163.

(2) PORPHYRE, *De abstinentia*, IV, 67. Ap. MÜLLER, *Fragm. histor. græc.*, ed. Didot, III, 497 s..

(3) Cf. E. PREUSCHEN, *Deutsche Litteraturz.*, 1896, n. 23.

(4) M. Zöckler n'a assurément pas lu les textes pour parler d'une *communauté d'ermites* habitant dans le temple à demi ruiné de Schénésît.

(5) Toutes ses fonctions consistent à cultiver son jardin pour les besoins d'autrui et à soigner les malades à domicile. N'en déplaise à M. Grützmacher (p. 42), nous ne trouvons jamais les moines de Sérapis occupés à pareille besogne. Le soin des malades à domicile semble même diamétralement opposé à leur genre de vie.

(6) C'est l'opinion exprimée par M. BASSET, *l. c.*, p. 5.

La vérité est que Pakhôme, une fois mis en liberté, voulut imiter ses bienfaiteurs chrétiens, en se consacrant, en l'honneur de leur Dieu, au service de ses frères. S'il ne retourne point dans sa patrie (cf. C 9 *in.*) où pourtant il lui eût été possible de se consacrer plus efficacement au bien de ses semblables, c'est sans doute qu'il ne veut plus se trouver dans un milieu idolâtre. N'aurait-il pas déjà d'ailleurs, dans les informations qu'il prit à Esneh sur la nouvelle religion, entendu parler des ascètes chrétiens? Dès le principe, en effet, aux pratiques de la charité, il veut unir une vie retirée du commerce des hommes. C'est dans ce but qu'il choisit comme habitation un lieu désert. — Certes, les connaissances religieuses du solitaire de Schénésît furent d'abord bien vagues et bien élémentaires. Mais elles se perfectionnèrent au contact des chrétiens des environs (1) et bientôt, il reçut le baptême (2) à l'église du village. Pourtant, mieux il connaît Dieu, et plus son âme a besoin de jouir de Lui seul. Comme à Antoine, les rapports journaliers avec les hommes lui deviennent à charge. *Voyant*, dit M 10, *que de grandes foules l'entouraient et qu'il se trouvait dans une grande angoisse parce qu'on ne le laissait pas mener une vie solitaire*, *il résolut de se faire moine et d'embrasser la vie anachorétique* (3). Bientôt, mettant son projet à exécution, il vient, *un peu à l'extérieur du village* de Schénésît, frapper à la porte de Palamon, moine renommé dans la contrée, et il devient un de ses disciples (4) (cf. *Ep. Amm.*, 6).

*
* *

Quels étaient ces moines de Palamon? M. Grützmacher (p. 45 s.) les

(1) Cf. C 3 *f.*. Pakhôme lui-même nous apprend (*Ep. Amm.*, 6) que, dès cette époque, il eut connaissance des diverses hérésies qui désolaient l'Église. M. Amélineau (*Et. hist.*, p. 70) accuse donc à tort Pakhôme de s'être converti tout d'un coup et de n'avoir ainsi été chrétien que de nom.

(2) MM. Revillout et Amélineau (*Et. hist.*, p 11) disent qu'on emmena Pakhôme de vive force à l'église pour le baptiser. Il n'y a rien de cela dans les textes. On lit simplement dans M : *ils le conduisirent à l'église.*

(3) Jusque là, il avait vécu comme ces premiers ascètes, qui, un peu à l'écart des villes, tendaient à une plus grande perfection que le commun des fidèles. — M. Grützmacher (p. 44) se laisse aller à des considérations abstraites sur l'opposition de la vie active et de la vie contemplative. Nous ne le suivrons pas sur ce terrain : ce serait nous engager dans une étude théologique. (Cf. S. Thomas, *Summa theol.*, IIª, IIæ, q. CLXXIX-CLXXXII). Le *pont* entre les deux stades de la vie religieuse de Pakhôme, que M. Grützmacher ne parvient pas à trouver, est très bien indiqué dans C 4 *in.*. Καὶ λοιπὸν κινούμενος τῇ εἰς Θεὸν ἀγάπῃ, ἐζήτησεν μοναχὸς γενέσθαι.

(4) Nous ne savons où Weingarten (p. 50) et M. Mayer (p. 18) ont trouvé que Pakhôme ait été à l'école d'Antoine.

prend pour une colonie d'anachorètes, et l'opinion commune faisait jusqu'ici à Pakhôme l'honneur de l'institution du cénobitisme (1). M. Amélineau suit cette opinion dans son *Étude historique*, p. 135. Mais dans sa *Vie de Schenoudi* (p. 39, cf. M M F C, IV, 1 f., 460, n. 2), sans nous avertir que ses idées ont changé, il trouve que par une flagrante injustice, on a attribué à Pakhôme le titre de gloire du « vénérable apa Palamon ». De preuves de cette assertion, aucune.

Palamon, sans doute, n'était plus un ermite proprement dit. Lui-même dit à Pakhôme (C 4) que beaucoup d'hommes sont déjà venus demander sa direction. C 5, nous voyons un moine s'établir près de lui, *μεῖναι παρ' αὐτοῖς (un moine qui habitait près d'eux*, M 18). Quand le vieillard devient malade, *les frères* (C 8) lui persuadent de donner certains soins à sa santé. Enfin, M et Ar (21, 23, 357) l'appellent *exemple et père de grandes foules dans son voisinage*. Palamon était donc à la tête d'une de ces réunions d'anachorètes que nous avons signalées plus haut. Mais rien n'indique que ses disciples soient déjà passés au cénobitisme. Ils n'avaient certes point d'habitation commune. Pakhôme, arrivant à la demeure de Palamon, frappe à la porte, et c'est le vieillard lui-même qui lui répond et lui ouvre; il se trouve donc seul dans sa cellule. Désormais, les deux saints vont habiter ensemble, mais les autres ne partagent pas cette faveur. M 21 et Ar 356 désignent, en effet, en ces termes les disciples de Palamon : *Il en parla avec Pakhôme, avec les frères qui l'entouraient, et avec ceux qui se trouvaient dans toute cette montagne*. Pourtant, ces ascètes qui vivaient dans les environs de sa cellule, se soumettaient à sa direction. Pour être reçu au nombre de ses disciples, il fallait imiter son genre de vie : jeûner pendant l'été tous les jours, pendant l'hiver tous les deux jours, ne manger que du pain et du sel ou parfois un légume, n'user jamais d'huile ni de vin, s'occuper de travaux manuels dont le prix était donné aux pauvres, passer la moitié de la nuit, et souvent la nuit entière, dans la prière et la méditation des saintes Lettres. Aucune trace de vie commune dans ces pratiques (2). C'est la vie anachorétique, mais non cénobitique, qui nous est ici présentée.

(1) Cf. *Acta Sanctorum, l. c.*, p. 295; TILLEMONT, *l. c.*, p. 308, 1207; MAYER, *l. c.*, p. 18, etc..

(2) Faut-il admettre avec M. Grützmacher (p. 46) que Palamon faisait d'abord passer ses disciples par un noviciat de trois mois? Cette opinion repose sur Ar 349, où on lit : *Lorsque le vieillard* (Palamon) *l'eut* (Pakhôme) *éprouvé pendant trois mois entiers, ... il prit des habits de moine.... il l'en revêtit.* C ignore absolument ce noviciat. Après le premier colloque des deux saints, il ajoute

Pourquoi donc revendiquer pour Palamon le mérite universellement attribué à Pakhôme? Serait-ce pour le plaisir de déposséder d'un de ses titres de gloire un héros chrétien, en faveur d'un moine moins connu? Est-ce dans un but analogue que M. Amélineau se plaît à nous présenter Palamon comme « la figure la plus douce de ces figures de moines, toutes plus ou moins hirsutes (*Vie de Schenoudi*, p. 39) »? Les exercices auxquels nous le voyons se soumettre, ne paraissent cependant pas moins rudes que ceux des autres ascètes, et toutes nos recensions sont d'accord à relever qu'*il avait la parole dure*.

Les auteurs des vies de Pakhôme, Théodore et Horsiîsi dans leurs écrits, et les auteurs qui, peu après eux, ont eu à parler des institutions pakhômiennes, manifestent tous l'intime persuasion que l'œuvre de notre saint était parfaitement nouvelle (1). Qu'on ne dise point que pour relever la gloire de leur père, ses biographes ont omis l'essai tenté avant lui par Palamon. S'ils mentionnent (C 77, Ar 658) un essai semblable, mais resté sans succès, de la part d'un moine, Aôtas, qui leur était complètement étranger, pour quelle raison eussent-ils passé sous silence la tentative de l'éducateur de Pakhôme, alors qu'ailleurs (cf. C 38, M 80, Ar 576), ils ne cachent nullement l'influence exercée par ses exemples sur les institutions de son disciple?

simplement : Τότε ἀνοίξας τὴν θύραν, εἰσήνεγκεν αὐτὸν καὶ ἐνέδυσεν αὐτὸν τὸ σχῆμα τῶν μοναχῶν. Καὶ ἦσαν ἀμφότεροι ἀσκούμενοι, etc. Pourtant, ce qui est à relever, dans ce colloque où il s'agit des conditions auxquelles Pakhôme peut devenir le disciple de Palamon, il est question d'une épreuve monacale, mais d'une épreuve à laquelle le postulant se soumet lui-même. Cette dernière remarque s'applique aussi à la description que donne de ce colloque la version arabe. — De plus, notez la singularité qu'offre ici l'exposé d'Ar : *Sur l'heure, il le reçut avec joie et le garda près de lui pendant des jours (et des jours) pour l'éprouver dans la prière, les veilles et les jeûnes... Et lorsque le vieillard l'eut éprouvé pendant trois mois entiers.... il prit des habits de moine.... il l'en revêtit. Et dès que Pakhôme fut moine, Palamon voulut l'éprouver dans les veilles jusqu'au matin avec des prières, des chants et des travaux manuels à cause du trop grand besoin de dormir afin de voir s'il les supporterait sans ennui.* Voilà donc l'épreuve qui recommence après le noviciat! N'est-ce pas un indice que la mention de ce noviciat a été interpolée?

(1) Cf. C 77; T 534, 568; M 76, 143; Ar 658. — *Ep. Theodori*, Migne, P. L., t. 23, col. 104; *Doctr. Orsiesii*, ib., t. 103, col. 457, n. XII. — S. JÉRÔME, Prol. à la règle de Pakhôme (Migne, P L., t. 23, col. 65) et entête de cette même règle (ib., col. 67); GENNADE, *De illust. Eccl. Scriptor.*, c. 7; S. CYRILLE D'ALEXANDRIE, ap. CEILLIER, *Hist. des auteurs sacrés*, t. 4, 476. — De même, C 4, M 10, la vie de Palamon est appelée vie anachorétique; or, les auteurs de ces œuvres, on peut le voir aux endroits cités plus haut, distinguent parfaitement cette vie, de la vie cénobitique. — De tous ces témoignages, il résulte au moins, pour ne point généraliser la question plus que ne le comporte notre étude, que Pakhôme n'a pas appris le cénobitisme à l'école de Palamon et qu'il ne l'avait vu établi nulle part en Thébaïde, avant de se retirer à Tabennisi.

*
* *

C'est donc dans une réunion d'anachorètes, que l'ancien solitaire de Schénésit vint continuer sa vie ascétique. Mais, par un bonheur particulier, il y vécut dans l'union la plus intime avec le saint vieillard, père des moines rassemblés en cet endroit, partageant son habitation, ses repas, ses travaux, ses exercices de piété et de vertu. Un jour qu'il s'était avancé plus que de coutume dans le désert jusqu'à un village abandonné nommé Tabennîsi et qu'il s'y était mis en prière, une voix, dit son biographe, lui cria du ciel : *Reste ici et construis-y un monastère, car beaucoup d'hommes désireux d'embrasser la vie monastique, viendront ici te trouver*. Palamon aida son disciple bien-aimé à se construire, à l'endroit désigné, une petite cellule. Et les deux moines se séparèrent, après s'être promis de se visiter mutuellement de temps à autre. Cette petite cellule de Tabennîsi allait bientôt devenir le berceau du cénobitisme et se transformer en un monastère proprement dit, où les moines, soumis à une même règle et à un même supérieur, et habitant une même enceinte, s'entraideraient les uns les autres à faire progrès dans la vertu (1).

Quel chemin avait donc parcouru, dans l'entretemps, la pensée de Pakhôme, relativement aux institutions monacales? Quelles causes l'amenèrent à se séparer de son père spirituel et de la réunion d'ascètes qu'il dirigeait, dans le but manifeste d'imprimer une nouvelle direction au monachisme (cf. C 10 *in.*, M 26, A[r] 35)? Nos documents sont ici fort sobres de renseignements. D'après toutes les sources, sa résolution fut déterminée par un avertissement céleste. Des causes plus naturelles durent cependant l'y préparer.

(1) Le village de Tabennisi était situé sur la rive orientale du Nil (C 7, M 25), vers l'endroit où le fleuve forme un coude au nord de Thèbes. Il appartenait au diocèse de Dendérah (M 39, Tentôri; C 20 Τεντύρων, Cf. *Ep. Amm.*, 7). Beaucoup, même récemment, comme Weingarten, Mangold, Bardenhewer, Nirschl, Heimbucher, ont pensé que Tabennisi était une île. On l'a identifiée avec l'île d'Éléphantine, et ainsi on a placé beaucoup trop au sud le premier monastère de Pakhôme. Cette erreur remonte à Sozomène qui pour Ταβεννήσιος a écrit Ταβέννη νῆσος. Elle a été corrigée depuis longtemps par Valois (Annot. in Sozom.; *Socratis et Sozom. Hist. Eccl.*, Paris, 1668), les Bollandistes (l. c, p. 289), Tillemont (l c., p. 1205), Quatremère (l. c., I, 281). M. Grützmacher, d'autre part, (p. 107) place encore Tabennisi beaucoup trop au sud, en mettant ce village dans les environs d'Esneh. Cf. Quatremère, I, 281 s.; Amélineau, *Géogr. de l'Égypte*, 469 s..

M. Amélineau *(Et. histor.*, pp. 18 et 21) insinue que les compagnons du saint ne lui auraient pas été très sympathiques. Ce motif, s'il pouvait éloigner Pakhôme d'eux, n'était certes pas de nature à le mener à la conception du cénobitisme. Cette supposition ne repose d'ailleurs sur aucun fait; elle est même opposée au témoignage formel de M 23 et A^r 356.

Le professeur de Paris ajoute (p. 27) que peut-être l'âme de Pakhôme, naturellement douce et tendre, aurait reculé devant les tortures que les anachorètes infligeaient au corps pour honorer Dieu (1). La vérité est que le jeune homme mettait un zèle particulier, qu'il fût seul (C 6 *f.*, M 22) ou en compagnie de Palamon, à imiter toutes les sévérités que le vieillard, père des anachorètes, exerçait sur lui-même. Les textes sont explicites et formels sur ce point. Aussi, M. Amélineau écrit-il lui-même : « Les frères du voisinage avaient remarqué la ferveur du jeune ascète, dont les mortifications le disputaient à celles d'un homme qui avait blanchi sous le harnais du monachisme. » On ne saurait d'ailleurs nous citer un mot du saint, par lequel il aurait blâmé les mortifications des anachorètes ou eût montré une moindre estime pour elles. Sans doute, dans les règles qu'il imposa à ses cénobites, il ne leur prescrivit point toutes ces rigueurs. Mais il faut reconnaître dans cette facilité relative des institutions pakhômiennes, plutôt une conséquence des idées cénobitiques qu'un principe qui ait pu les suggérer. Pakhôme voulait faire vivre en commun et dans une parfaite égalité, une grande multitude d'hommes. Il ne pouvait dès lors les *obliger* tous à des pratiques extraordinaires. La *règle* ne devait comporter que ce qui était possible à la généralité des moines. Parmi eux, il y en avait de faibles, de peu avancés en perfection; tous cependant avaient la même vie à mener. Ce sont même ces faibles qui devaient le plus profiter des nouvelles institutions. Pakhôme montrait toujours à leur égard une grande condescendance (cf. C 16, 27, 40 *f.*; M 31, 56, etc.). *Ne savez-vous donc pas*, disait le saint dans un discours précieux

(1) M. Grützmacher (p. 47) exprime à peu près la même opinion. Il en trouve une preuve dans le trait raconté dans A^r 351, où nous voyons Pakhôme, invité par Palamon à préparer un repas à midi le jour de Pâques, contrairement à l'habitude, mêler un peu d'huile au sel. C'est évidemment l'invitation même de Palamon qui trompa ici le jeune moine. L'exposé de C 4 est tout-à-fait parallèle à celui d'A^r. A la vue de l'huile, Palamon se frappe le front et s'écrie : *Mon Dieu a été crucifié, et moi je prendrai de l'huile!* Mais C n'a pas, comme A^r, cette parole de Pakhôme : *Pardonne-moi, j'ai péché.* Et M. Grützmacher d'accuser l'auteur grec de tendance!

pour nous faire connaître ses idées en cette matière (il y reprend un moine cuisinier qui avait omis de mettre sur la table commune certains mets que la règle permettait les samedis et les dimanches), *ne savez-vous pas que les frères, surtout les plus jeunes, ne peuvent pas persévérer dans la vertu, si on ne leur accorde, de temps en temps, quelque relâchement et quelque repos?* (P 16; cf. A[r] 611.) D'autre part, le sage législateur entendait laisser une grande place au libre jeu de la volonté, et s'il n'imposait pas aux siens de grandes mortifications, c'est qu'il estimait plus méritoires les privations plus volontaires : *Ma volonté est*, dit-il dans le même discours, *que l'on cuise et que l'on serve chaque jour aux frères la nourriture avec abondance afin, que chaque jour, s'abstenant de ce qu'on leur donne, ils fassent progrès dans la vertu.* Impossible donc de montrer chez Pakhôme une opposition de principe aux rigueurs de l'ascèse. Bien au contraire, lui-même se traitait avec la plus grande sévérité et ne se permettait pas d'adoucissement, même dans ses maladies. Ses disciples les plus célèbres imitèrent ses exemples sur ce point (1). Il ne s'opposa aux grandes mortifications que pour autant qu'elles pourraient nuire à l'accomplissement des obligations de la vie commune. *C'est le canon de l'Eglise*, dit-il, M 52 (cf. A[r] 394-395), *que nous jeûnions seulement deux jours, afin que nous ayons la force d'accomplir ce qui nous est ordonné, que nous ne nous y relâchions pas, je veux dire, la prière continuelle, les veilles, la méditation de la loi de Dieu et notre travail manuel*, etc.. *Nous entendons dire*, ajoute-t-il (A[r] l. c.), *que ceux qui jeûnent quatre jours de suite causent de la peine aux autres qui sont sous leur service, qu'ils leur causent de l'ennui à cause de la faiblesse de leur corps*, etc.. Ce n'est donc point l'aversion pour les sévérités anachorétiques qui éloigna Pakhôme de la société des moines de Palamon. Elle, non plus, d'autre part, ne pouvait suggérer l'idée du cénobitisme.

Les dernières paroles que nous venons de citer, laissent bien voir comment le saint, dans la direction de ses moines, considérait toutes choses au point de vue de la vie commune et des obligations qu'elle entraîne. C'est qu'en effet, il plaçait le mérite propre de ses institutions, précisément dans cette vie commune où la faiblesse d'un chacun est relevée par la force de tous, où la science et l'expérience des plus parfaits dirige les moins avancés en perfection, où les actes de vertu des particuliers tournent à l'édification générale, où une faute n'est pas possible

(1) Cf. C 9, 11, 33, 34, 35, 38, 39, 50, 51, 58, 64, 67, 75; M 48, 69, 227; P 29, etc..

qu'elle ne soit aussitôt corrigée, où enfin les dispositions de la règle que nécessite cette vie, empêchent les écarts de la volonté personnelle. Nous avons de nouveau dans M 189 s. et A[r] 507 s. (1) un discours de Pakhôme où se trouve clairement exprimée cette pensée mère. Il y compare en effet l'anachorétisme au cénobitisme. Voilà bien l'occasion de nous déclarer ce qui, d'après lui, caractérise son œuvre, et l'idée qui a présidé à son exécution. Le cénobitisme a de propre qu'*il a réuni les âmes pour les sauver*. Le cénobite mène un genre de vie plus parfait que l'anachorète, parce que, dans le choc quotidien des volontés diverses, il a l'occasion de pratiquer plus de vertus et qu'il est utile non-seulement à lui-même, mais à ceux qui l'entourent. *C'est ainsi qu'on trouvera parfaits dans la loi du Christ*, à cause de leur patience, *ceux qu'on regarde comme minimes dans le cénobitisme : ceux de cette sorte qui vivent en toute soumission selon Dieu, seront des élus préférables aux anachorètes, car ils marchent dans le service que l'Apôtre a suivi, ainsi qu'il est écrit : « Dans la charité spirituelle*, servez-vous les uns les autres, *avec esprit de liberté, en toute longanimité, en présence de Notre-Seigneur Jésus »*. Et un peu plus haut : *Un homme ascète qui s'est fait anachorète, n'ayant pas à supporter le fardeau des hommes de son espèce, et ne voyant point ceux qui font des dévotions afin d'être pris d'émulation pour les œuvres et les bonnes pratiques auxquelles ils se livrent et les faire aussi, ne deviendra pas élevé dans le royaume des cieux et ne s'élancera pas vers la vie éternelle par la pureté des ascèses qu'il fait*, etc.. Pakhôme avait donc surtout en vue les avantages résultant de la réunion constante et de la vie côte à côte d'hommes poursuivant un même but spirituel. *Jadis*, fait dire à saint Antoine l'auteur de C (77), *il n'y avait point de κοινόβιον où l'on prît soin de l'âme d'autrui* τρέψαι ἄλλας ψυχάς. Pakhôme lui-même, donnant le cénobitisme comme une des trois grandes merveilles de son temps, le caractérise ainsi T 580 : *Cette communauté qui est un modèle pour quiconque désire réunir des âmes selon Dieu, pour les aider jusqu'à ce qu'elles soient rendues parfaites.*

Mais comment notre saint, à l'école d'un anachorète, en arriva-t-il à

(1) Quoique ce discours ne se trouve pas dans C, il est bien possible que Pakhôme l'ait réellement prononcé. L'auteur de C nous apprend lui-même que déjà de son temps on avait mis par écrit des discours du saint, et il ne les a sans doute pas tous utilisés. Le sujet ici traité est d'ailleurs un de ceux sur lesquels Pakhôme dut nécessairement s'expliqer. En tout cas, n'eût-il même pas été prononcé, ce discours nous apprendrait encore les idées auxquelles le saint donna cours parmi ses disciples.

cette conception? D'abord, il dut avoir l'occasion de se rendre compte des inconvénients qu'offrait la solitude aux âmes encore peu avancées dans les voies spirituelles. Prenaient-elles une fausse route, elles s'y avançaient fatalement; nul n'était là pour les ramener au droit chemin. Toujours occupées d'elles seules, leurs progrès réels dans la vertu, comme les rigueurs de l'ascèse auxquelles elles se laissaient naturellement aller, leur devenaient facilement et à leur insu, une occasion d'orgueil. Il semble bien que ces périls aient frappé l'esprit de Pakhôme. Remarquez, en effet, que de toute la vie des anachorètes qui entouraient Palamon, un seul fait nous est rapporté, où nous voyons précisément un moine succomber aux dangers de la solitude, s'infatuer de sa perfection et tomber définitivement dans les pièges de Satan (C 5, M 18, A^r 353). — D'un autre côté, le saint eut l'avantage de vivre dans l'intimité de Palamon, de recevoir de lui une direction de tous les instants et de jouir du spectacle de ses vertus. Ne reconnut-il pas dans ce genre de vie le remède même aux dangers qu'il voyait dans l'anachorétisme? Il importe d'ailleurs d'observer l'évolution des idées sur le monachisme, à l'époque dont nous nous occupons. De tous côtés, les rapports entre les ascètes tendaient à devenir plus intimes. Antoine, Macaire dirigeaient des communautés de disciples. Les cellules étaient encore séparées, mais elles se rapprochaient de plus en plus de celles des moines plus célèbres. Il y avait des réunions pour la prière ou l'instruction spirituelle. Encore un pas, et ces réunions allaient devenir constantes et une enceinte commune enfermer ces cellules voisines. Ce pas, Pakhôme le fit faire aux institutions monacales, sous l'influence des mêmes causes qui avaient déjà détourné les ascètes de la stricte solitude des ermites.

M. Amélineau cherche bien plus haut la genèse des institutions pakhômiennes. « Ce n'était pas la première fois, dit-il dans l'introduction au t. XXV des ADMG, p. II, que l'Egypte voyait dans sa riche vallée, des communautés qui se vouaient à la recherche du beau et du bien et à la pratique commune de la vertu : les communautés esséniennes (1) dont parle Philon (*Vie contemplative*) avaient existé et peut-être avaient disparu longtemps avant le moment où Pakhôme conçut l'idée de son institut. Non que je veuille dire que Pakhôme eut connaissance, même une connaissance très imparfaite des communautés esséniennes. Pakhôme

(1) Il s'agit des Thérapeutes dans cet ouvrage de Philon. Les Esséniens sont étrangers à l'Égypte.

n'était qu'un homme ignorant et illettré, qui dut apprendre à lire à plus de vingt ans (??), mais il suffit que l'idée ait été mise en circulation dans la vallée du Nil, pour qu'on ne doive pas être surpris de la voir surgir à l'autre bout de cette vallée, environ deux siècles plus tard. » On le voit, le professeur de Paris lui-même ne songe pas à une influence particulière et personnelle du thérapeutisme sur Pakhôme. Il parle d'un état d'esprit général auquel le saint n'aurait pas pu échapper. En fait, l'exemple des Thérapeutes ne mit nullement en circulation dans la vallée du Nil l'idée de la vie commune pour ceux qui se consacraient à la pratique de la vertu; il put encore moins faire parvenir cette idée jusque dans la Haute-Thébaïde. On sait toutes les controverses qu'a suscitées la *Vie contemplative* de Philon. Plusieurs ont voulu voir dans les Thérapeutes, des chrétiens du Ier ou même du IIIe siècle; d'autres les ont pris pour une branche des Esséniens; d'autres pour des philosophes sortis de l'école hellénique; d'autres enfin pour des philosophes juifs se consacrant à l'étude de la loi, à l'écart du monde impur. Cette dernière opinion est maintenant la plus probable (1). L'idée des Thérapeutes n'était donc pas une idée égyptienne. Aussi, Weingarten lui-même (l. c., p. 31) reconnaît-il que le thérapeutisme n'a pas eu de point de contact avec la vie du peuple, au moins dans la Haute-Egypte, et qu'il est sans aucune importance pour la question de l'origine du monachisme. — Les faits vont d'ailleurs à l'encontre de la théorie de M. Amélineau. Avant Pakhôme, la vie religieuse était née et s'était développée sur un terrain plus rapproché d'Alexandrie, dans la Basse-Thébaïde et dans les déserts de Scété et de Nitrie. Si le professeur de Paris disait vrai, c'est là qu'eût dû apparaître d'abord le cénobitisme. Or, il n'y pénétra que bien plus tard et par l'influence des institutions pakhômiennes. N'allons donc pas chercher à celles-ci une origine étrangère. Pakhôme développa les idées mises sans doute en circulation autour de lui, mais dans un milieu chrétien et monastique, sous l'influence de pensées chrétiennes, la pensée des périls de la solitude et celle des avantages de la vie commune pour la pratique de la vertu.

* * *

Dominé par ces pensées, Pakhôme se sépara de Palamon, pour

(1) Cf. D. BERLIÈRE, *l. c.;* MASSEBIEAU, *Rev. de l'hist. des Relig*, t. XVI, 170-178, 284-319; WENDLAND, *Die Therapeuten*, etc., Leipzig, Teubner, 1897.

aller jeter à Tabennîsi les fondements de son futur monastère. Il n'y resta pas longtemps seul. Son frère Jean vint l'y rejoindre et habiter avec lui (C 9, M 26, etc.). Il semble qu'à ce moment, le saint était encore seul dans sa demeure. Mais Jean n'entra guère, d'abord, dans les vues de son frère. Il eût voulu vivre avec lui en anachorète (1). Pakhôme, lui, s'occupait d'agrandir son habitation et de la rendre apte à recevoir, dans une même enceinte, tous ceux qui viendraient se soumettre à sa direction, dans le nouveau genre de vie monacale qu'il voulait inaugurer.

Avant de rapporter (nn. 16, 17) l'arrivée des premiers cénobites de Tabennîsi, la vie grecque C (n. 15) relate encore l'apparition d'un ange à Pakhôme pour lui redire les volontés de Dieu. Or, ce récit commence par ces mots : Καὶ μετὰ ταῦτα ἐν νήσῳ μετὰ Ἀδελφῶν θροία κοπτόντων εἰς ψιαθίους, καὶ αὐτοῦ ἀγρυπνοῦντος, etc.. Le saint avait-il donc déjà des compagnons avant la venue de ses premiers disciples? S'il en eut, ce furent encore des anachorètes, n'habitant point l'enceinte du monastère, puisque celle-ci ne commença à se peupler qu'après la visite de l'ange, mais établis dans les environs, pour profiter des exemples et des avis de Pakhôme, sans toutefois céder encore à ses vues nouvelles. Ce soupçon que fait naître la vie grecque, se trouve confirmé par un fragment thébain publié en 1895 par M. Amélineau (M M F C, IV, 2 f., p. 539 s.) (2). On y lit p. 540 : *Après ces choses, son frère (Jean) s'endormit; mais quelques-uns du village qui étaient autour de lui, venaient vers lui, bâtissant des habitations dans le lieu où il vivait seul, se réunissant, s'y retirant, et eux, ils faisaient un petit troupeau d'hommes.* Voilà bien la situation que nous a fait deviner la vie grecque. Ces frères que nous y avons rencontrés, n'étaient encore qu'anacho-

(1) D'après A' 361, Pakhôme, voyant que Jean gâtait la muraille qu'il bâtissait, lui dit : *Assez de folie!* Jean alors se met en colère et Pakhôme lui demande pardon. M. Grützmacher (p. 48, n. 1) reproche à la vie grecque d'avoir craint de rapporter une parole si peu édifiante dans la bouche du saint et de n'avoir rien dit du conflit des deux frères. Ce conflit est très bien décrit dans C. Jean veut rendre plus étroite la construction ; se mettant en colère, il crie à Pakhôme : παῦσαι πέρπερος ὤν. Le saint sent le sang lui bouillonner dans les veines. Il se tait pourtant, et la nuit suivante, demande pardon à Dieu de son mouvement d'indignation. Tout le crime de C serait donc d'avoir mis dans la bouche de Jean la parole un peu vive qu'A' prête à Pakhôme. Mais le coupable ici, une fois encore, est A' lui-même qui a changé son texte. Nous avons un fragment du passage de T où cette scène est décrite (M M F C, IV, 2 *f.*, 539). Or, la première rédaction copte aussi attribue la parole en question à Jean. *Le frère lança une parole contre lui.*

(2) M. Grützmacher, qui n'a pas remarqué l'indice que donne la vie grecque, n'a pas non plus parlé de ce fragment thébain.

rètes. Pakhôme n'ayant pu les convertir au cénobitisme, leur donna des règles se rapprochant le plus possible de son idéal. Tandis qu'ils continuaient à habiter dans des cellules séparées et s'occupaient du travail qui leur plaisait, ils mettaient leurs gains en commun et mangeaient ensemble. C'était en tout cas, relativement aux institutions d'Antoine, de Macaire, de Palamon, un nouveau pas fait vers le cénobitisme proprement dit. *Cette règle*, poursuit notre texte, et ceci confirme absolument les idées que nous venons d'émettre, *il la leur assigna ainsi, marchant avec eux et selon leur faiblesse... C'est ainsi qu'il fit, parce qu'il vit qu'ils n'étaient pas encore enclins à se (laisser) lier dans la communauté parfaite les uns avec les autres.* Le plan de Pakhôme était bien fixé, mais il ne trouvait encore personne pour l'exécuter pleinement avec lui (1). Est-il, dès lors, vraisemblable, pour le dire en passant, que, quelque temps auparavant et à peu de distance de là, Palamon ait si bien préparé le terrain à son disciple?

* * *

Pourtant, les désirs du saint ne tardèrent point à se réaliser. Trois hommes vinrent d'abord à lui, *pour se faire moines sous sa main, et travailler pour le Christ.* Ils avaient nom Peschentaîsi, Sourous et Peschoi. Après eux, arrivèrent apa Piethôsch, apa Corneille, apa Paul, apa Pakhôme et apa Jean. A ceux-ci, il put *donner des règles et une forme (de vie) où il n'y avait point de pierre d'achoppement, ainsi que des traditions utiles pour leur âme* (C 17-18, M 30 s., A[r] 369 s.). Dans le début cependant, par un grand esprit de sagesse, il se réservait à lui-même les besognes corporelles les plus fatiguantes et appliquait ses moines à la lecture de l'Ecriture, à la méditation, aux exercices spirituels. Bientôt, le nombre de ses disciples alla grandissant, et il atteignit sans tarder la centaine. Alors, d'après M 33 et A[r] 372, *il leur bâtit une église dans son monastère, afin qu'ils y bénissent Dieu.* Peu à peu, la petite société s'organisait. Chacun reçut sa charge, qui d'économe, qui d'infirmier, qui de portier. La règle se développait, elle aussi, avec les développe-

(1) Un autre fragment thébain (M M F C, IV, 2 *f.*, 543 s.) rapporte les mêmes faits, après avoir mentionné la venue des trois premiers cénobites. Seulement, les auteurs coptes se permettent souvent des inversions chronologiques. Il pourrait d'ailleurs se faire que des anachorètes aient continué quelque temps à venir fixer leurs cellules dans les environs du monastère de Pakhôme. Nous n'en entendons toutefois jamais parler dans la suite.

ments de la communauté. Nous ne nous en occuperons plus pour le moment, nous réservant de l'étudier ex professo dans notre troisième partie. Ce sont les accroissements que reçut l'œuvre de Pakhôme que nous avons maintenant à suivre.

Un jour vint où le monastère de Tabennîsi, quoique plusieurs fois élargi, fut insuffisant à contenir les cénobites. Un second monastère fut construit, à quelque distance au nord du premier et sur le modèle de celui-ci, dans un endroit désert nommé Peboou (1). *Pakhôme*, dit M 71, *y passa des jours, jusqu'à ce qu'il eût bâti le mur d'enceinte du monastère. Il bâtit ensuite une petite église selon la pensée de l'évêque de Diospolis; il bâtit aussi les maisons*. Puis, il y ordonna toutes choses selon les règles du premier monastère. Nuit et jour, dit C 35, il veillait aux nécessités et au bien de ses deux couvents, se montrant en toutes choses le type du bon pasteur. Peboou se peupla aussi vite que Tabennîsi.

Le cénobitisme naissant reçut bientôt des accroissements d'un ordre nouveau. Des communautés de moines déjà existantes allaient embrasser la nouvelle institution. Ce fut d'abord une congrégation d'ascètes de Schénésît (2), de cet endroit où Pakhôme avait vécu en anachorète et avait été baptisé, qui vint se soumettre à lui. Le père de cette communauté s'appelait Ebôneh. Pakhôme transporta à Schénésît des moines de ses premiers monastères et y ordonna la vie comme dans ceux-ci. Nos textes ne nous disent pas ici si Ebôneh resta à la tête du troisième monastère pakhômien. Horsiisi, le troisième supérieur général de la congrégation, en fut certainement plus tard le *père* (cf. C 76, A[r] 652).

(1) Ce nom est écrit en thébain (p. 573) *Peboou* et *Pebaou* (Cf. Quatremère, I, 127), en memphitique *Phebôou* (p. 71), en grec Προόου (C 35) Παβαῦ (C 52, 56) et, sans l'article copte, Βαῦ (*Ep. Amm.*, 1) ou *Baum* (*Ep. Pach.*, Migne, *l. c.*, col. 101). Ce village était situé sur la rive orientale du Nil, en face de Hou, l'ancienne Diospolis parva, ou Diospolis d'en haut, comme disaient les Égyptiens (*Ep. Amm.*, 1), au nome (ib.) et au diocèse de laquelle il appartenait, au nord de Tabennîsi, mais à une petite distance de cet endroit, si bien que de Tabennîsi, on pouvait après avoir accompli sa tâche journalière, aller à Peboou et en revenir le même jour (C 56, M 104). Il existe encore aujourd'hui une ville du nom de Fâou. Cf. AMÉLINEAU, *Géographie*, p. 331 s.; QUATREMÈRE, I, 125 s..

(2) Schénésît, en grec χηνοβοσκίων (C 35). Ce village se trouvait dans le nome de Diospolis, comme Peboou, au nord, mais à peu de distance de ce dernier endroit, puisqu'il n'était lui-même que peu éloigné de Tabennîsi (C 4-7, M 10-25). Schénésît se trouvait sur la rive orientale du Nil (M 160) et sur les bords mêmes du fleuve. (Ib., cf. p. 8). C'est aujourd'hui Quasr-es-Saïad. Cf. QUATREMÈRE, I, 446 s., AMÉLINEAU, *Géogr.*, p. 430. Celui-ci a confondu dans son article Schénésît et Tabennîsi.

L'exemple donne fut suivi. Une nouvelle communauté de moines, habitant à peu de distance de la première, mais sur la rive occidentale du Nil, celle de Temouschons (1), demanda aussi d'entrer dans la congrégation. Pakhôme en agit avec elle comme avec celle de Schénésit. Apa Corneille fut le supérieur de ce quatrième couvent (C 39, 74, M 81, A^r 644, *Ep. Pach.*, Migne P. L, 23, col. 91, 92). A une époque plus récente, nous trouvons à sa tête (C 81, A^r 666) Apollonius, le principal fauteur du schisme dont nous aurons à parler. — Le nom de Monchôsis (C 35, A^r 380, etc.) est le même que celui de Temouschons, l'article supprimé. C'est ainsi que le même fait se passe parfois (p. e., C 69, A^r 579; C 35 s., A^r 575) dans C, à Monchôsis, dans A^r, à Temouschons. Faute d'observer ce petit phénomène, M. Grützmacher est tombé dans deux grosses erreurs. D'abord (p. 99, n. 5), il assure que M ne connait rien de la fondation du monastère de Monchôsis; or, cette version la rapporte p. 72, à un endroit qui malheureusement est fruste, et en employant le mot Temouschons. En second lieu, le professeur allemand (p. 101) donne le couvent de Temouschons comme distinct de celui de Monchôsis. De pareilles erreurs, jointes à celles que nous avons relevées dans notre première partie, déparent singulièrement son étude; nous aurons encore bientôt l'occasion d'en signaler d'autres, non moins notables.

Cinq nouveaux monastères d'hommes vinrent encore agrandir la congrégation pakhômienne du vivant de son fondateur. — A Thebîou (2), vivaient, sous la direction de Pétronios, des anachorètes qui voulurent eux aussi *se mettre à l'ombre du cénobitisme saint*. En entrant dans la communauté pakhômienne, Pétronios lui apporta toutes les possessions

(1) Ce village était aussi au nord de Peboou (M 129). Quand on s'y rendait de pied de Peboou, on devait passer par Schénésit, et là, traverser le fleuve sur un bac (M 160), pour atteindre la rive occidentale où se trouvait Temouschons. Ce voyage se faisait en la moitié de la nuit (M 120). Cf. QUATREMÈRE, I, 139 s.; AMÉLINEAU, *Géogr.*, 515 s..

(2) Thebiou (M 76, 77 etc.), en grec Θῃβεῦ (C 50 *f*), en arabe Etouâouy (573). C'est le même mot, dit M. Amélineau, *Géogr.*, 499, lettre pour lettre, le β étant devenu *ou*, comme c'est l'usage ordinaire dans un cas pareil. — C'est plutôt le nom d'un domaine particulier que celui d'un village (C 50, M 76). Il se trouvait dans le nome de Hou, comme Schénésit et Peboou. M. Amélineau (*l. c.*), pense que Thebiou se trouvait entre Temouschons et Peboou. De fait, il semble que dans M 79-82, c'est en retournant de Temouschons, but de son voyage, à Peboou, que Pakhôme passa à Thebiou. Cf. QUATREMÈRE, I, 129; AMÉLINEAU, *l. c.*.

considérables de sa famille (1). Après lui, Pakhôme mit comme supérieur à Thebîou, un moine nommé, M 77, Apollonios et, A[r] 574, Ainas.

Jusqu'ici, le cénobitisme s'est développé sur un espace assez restreint. Il va maintenant étendre plus loin ses fondations. La ville d'Akhmîm fut bientôt environnée de trois monastères (2). Arius, l'évêque de cet endroit, pria le saint de venir établir ses moines *περὶ τὴν πόλιν αὐτοῦ* (C 51). Pakhôme y rencontra des ennemis de son œuvre. Il la mena pourtant à bonne fin, et mit apa Samuel à la tête du nouveau couvent. Celui-ci devait être fort rapproché de la ville : le saint y plaça en effet de ses meilleurs moines *καθ' ὅδε ἔγγυς πόλεως ἦσαν*, dit le texte grec.

Un certain temps auparavant (*πρὸ τούτου* C 52, cf. T 535, A[r] 568-569) un monastère s'était élevé *aux environs d'Akhmîm*. Il s'appelle en grec **Τασῆ**, en thébain Tsî, en arabe Schedsinâ.

Proche de celui-ci, Pakhôme construisit encore le couvent de Tesminé (C 52 **Τισμηναί**). Pétronios y fut transféré comme supérieur, et on lui confia en même temps, d'après M 77 et A[r] 574, *le soin d'un second monastère proche de lui*. Ce second monastère ne peut être que celui de Tsî, ou celui qui fut érigé à la demande d'Arius. A la tête du premier, d'après T 535 et A[r] 569, fut d'abord placé apa Pessô. L'autre avait reçu pour père apa Samuel. Ce dernier vivait encore après la mort de Pakhôme (C 79) et était toujours considéré comme un des principaux membres de la communauté. Il semble donc qu'il soit resté à la tête de son monastère. D'apa Pessô, au contraire, nous n'entendons jamais plus parler dans la suite. Il est ainsi plus vraisemblable que c'est le couvent de Tsî qui fut confié à Pétronios avec celui de Tesminé.

M. Grützmacher a encore fort mal lu les textes pour pouvoir écrire (p. 101) que le monastère de Schedsinâ fut construit à la demande d'Arius. Grâce à cette méprise, il ne connaît (p. 102) que deux couvents pakhômiens aux environs d'Akhmîm.

Une neuvième fondation de Pakhôme nous reste à mentionner. Descendant vers le sud, il vint, en dernier lieu, semble-t-il (C 52, 72),

(1) On voit ici que les monastères pouvaient librement recevoir les biens qui leur étaient donnés. Nous retrouverons la même liberté chez les moines de Schenoudi. Cf. Lœning, *Gesch. des deutschen Kirchenrechts*, Strassburg, 1878, I, 352.

(2) Akhmîm (Chmim, Schmin, Eschmin) que les anciens grecs nommaient Χέμμις, Πανόπολις, Πάνος (cf. C 51) est une des villes les plus célèbres de l'Égypte. Elle est située sur la rive orientale du Nil, bien au nord des endroits étudiés jusqu'ici. Cf. Quatremère, I, 369, 448 s.; Amélineau, *Géogr.*, 18, 428, 496.

élever le monastère de Phenoum, au-delà de Thèbes, dans les environs d'Esneh (1). Sourous en fut le supérieur (C 74, M 78, *Ep. Pach.*, Migne, l. c., col. 96-100) et Macaire le remplaça dans la suite (C 78) (2).

Tandis que son ordre prenait ces développements, le saint avait transporté sa résidence de Tabennîsi à Peboou. Ce couvent devint dès lors le centre de toute la congrégation. C'est là qu'habitait le supérieur général, de là qu'il partait pour visiter les autres monastères, là que se faisaient les réunions plénières de la communauté, là que devaient être apportés au grand économe tous les revenus des divers couvents, pour être ensuite distribués par lui à chacun d'eux selon ses nécessités.

Dans l'entretemps, les femmes, elles aussi, *s'étaient réfugiées à l'ombre du cénobitisme*. La sœur de Pakhôme vint un jour à Tabennîsi, désirant voir son frère. Mais lui, ne voulut pas se montrer à ses yeux et lui fit simplement dire par le portier : *Sache que je suis en vie, mais ne sois pas attristée de ne pas m'avoir vu. Si tu désires entrer dans cette vie sainte ...... examine-toi à ce sujet, et les frères te bâtiront une habitation, et tu vivras solitaire en ce lieu.* Marie se rendit à l'invitation de son frère. *Lorsque notre père Pakhôme vit que son cœur avait incliné à l'œuvre bonne et droite, aussitôt il envoya les frères qui lui bâtirent une cellule dans le village à quelque distance de son monastère; il y avait un*

(1) Phenoum (M 77-78), en grec Πιχνοῦμ (C 52) et Παχνοὺμ (C 72), en arabe, Ebnoum (575) et Bahnoun (650). — M. Amélineau, dans sa *Géographie*, ne s'est pas occupé de ce lieu. Il ne devait pas se trouver dans la ville même d'Esneh (C 52, περὶ Λατῶν ; M 78, *vers la montagne d'Esneh, dans un lieu nommé Phenoum)*. Pourtant, il était situé tout près de cette ville et sans doute sur son territoire. Cf. C 72 et A' 591 s. : ἐν τῇ ἐνορίᾳ τῆς αὐτῆς πόλεως Λατῶν. — M. Grützmacher (p. 60, n. 1) reproche à la vie grecque d'avoir transporté le synode où Pakhôme fut jugé, d'Esneh à Latopolis. Or, ce sont là deux noms d'une même ville! Parmi les *scalæ* coptes-arabes, il en est qui font précéder le nom d'Esneh de Λατῶν ou Λατον, ou même n'ont que ce seul nom. Cf. AMÉLINEAU, *Géogr.*, p. 172 s.; QUATREMÈRE, I, 272 s.. — Esneh est une ville très ancienne, sur la rive occidentale du Nil, au sud de Thèbes. Elle se trouve ainsi bien plus bas que Tabennîsi et le professeur allemand a encore eu bien tort d'écrire (p. 107) que le premier monastère pakhômien était, de tous, celui qui était situé le plus au sud.

(2) Les diverses recensions de sa vie attribuent neuf monastères d'hommes à Pakhôme. Cf. M 78, C 72 (le texte grec porte ἐννέα là où les Bollandistes traduisent *septem*). — A' 639, après avoir déjà parlé (p. 567-575) des neuf monastères que nous avons signalés, s'exprime ainsi : *Notre père Pakhôme, outre les monastères susdits, posséda cinq autres monastères.* Se servant (p. 379-380) d'une première source, A' n'avait d'abord rapporté que la construction des quatre premiers couvents. (Voyez plus haut, p. 75 s.). Ce doit être en visant ce passage, qu'il parle ici de *cinq autres monastères*, en perdant de vue qu'il s'en est occupé précédemment d'après une autre source.

petit autel en cette cellule. Une foule (de femmes) entendirent ensuite parler d'elle, elles vinrent se mettre sous sa (direction). Telle fut l'origine du premier couvent de religieuses.—Pakhôme, plus tard, en éleva un second dans les environs du monastère de Tesminé. C86, après avoir dit que Théodore construisit une maison de religieuses près de Peboou, continue ainsi : *Καὶ εἰς τὸ Μηνὲ ἄλλην ἐποίησαν ὁ Ἀββᾶ Παχούμιος περιών.* Tillemont (l. c., p. 1223 s.), que suit M. Heimbucher (1), pense que ce couvent de Men est celui de la sœur de notre saint, qu'il était situé, par conséquent, non pas près d'Akhmîm, mais aux environs de Tabennîsi. Nous ne saurions nous rallier à cette manière de voir. Ce nom de Μηνὲ se rencontre, en effet, ailleurs dans C. A la fin du n. 74, Pétronios est dit être malade *ἐν τῇ μονῇ αὐτοῦ τὸ Μὴν* (Ar 646, *Eschmîny*) *λεγομένῃ περὶ τὴν Πάνος*. Or, Pétronios, nous l'avons vu, était supérieur du monastère de Tesminé situé en effet aux portes de Panopolis (Akhmîm). Μὴν et Μηνὲ doivent bien désigner un même endroit. Remarquez que de part et d'autre le nom propre est précédé de l'article neutre. Τισμηναὶ (C 52) s'appelait donc aussi Τὸ Μὴν, et là se trouvait, à côté du monastère des hommes, un monastère de femmes. Notez d'ailleurs que ce couvent de religieuses de Μὴν, Pakhôme l'a fondé au cours de ses voyages *περιών*. Celui de sa sœur Marie, au contraire, était situé à côté du sien propre. — C'est de ce couvent que Pallade semble parler dans son histoire lausiaque, c. XXXIX s. : ... *ἐν οἷς (μοναστηρίοις) καὶ εἰς Πανὸς τὴν πόλιν εἰς ὃ εἰσῆλθεν ἀνδρῶν τριακοσίων σύστημα. Ἐν τούτῳ τῷ μοναστηρίῳ ἑώρακα ῥάπτας δεκαπέντε.... Τούτων ἐστὶ καὶ μοναστήριον γυναικῶν ὡς τετρακοσίων*, etc.. M. Grützmacher, qui ignore absolument le couvent dont nous parlons et qui ne dit pas un mot de la question suscitée par les textes qui en traitent, a donc tort (p. 4, n. 1) d'accuser ici Pallade d'erreur (2).

Il se rend à son tour (p. 138, n. 4) coupable d'une énorme distraction. Nous la relevons maintenant, parce qu'elle a trait aux couvents de femmes construits par Pakhôme. « Sur la sœur de Pakhôme et son monastère, dit le professeur allemand, il existe encore un texte inédit qui attend la publication. » Et il renvoie à la *Zeitschrift für katholische Theologie*, B. VI, 373-374. D'abord, le passage visant nos religieuses dont parle cette

(1) *Die Orden und Kongregationen der katholischen Kirche*, Paderborn, 1896, t. I, p. 61.

(2) M. Amélineau fait de même, *De Historia Lausiaca*, p. 43.

revue, y est traduit littéralement « ... kommt s. 132 ein Passus über sie (Maria) vor, der in wortgetreuer Uebersetzung also lautet... » : il ne nous est donc plus inconnu. Et puis, M. Grützmacher n'a-t-il pas lu dans l'article qu'il cite, que le passage en question se trouve « Im Codex Copto-Vaticanus 69, v. Pachom, s. 132 »? Or, ce document, c'est précisément la vie memphitique publiée par M. Amélineau en 1889, mais qui était inédite, quand parut, en 1882, l'article de la revue allemande. « Cette vie, dit M. Amélineau A D M G, XVII, p. XLVIII, est conservée en exemplaire unique dans le volume LXIX des manuscrits coptes du Vatican. » Il suffisait ici d'avoir des yeux pour lire. Et si M. Grützmacher avait regardé le texte publié par M. Amélineau à la p. 36, il eût pu voir que l'histoire de la sœur de Pakhôme y commence justement à la page copte 132, conformément aux indications de la *Zeitschrift*. Ainsi, le texte inédit du professeur allemand est celui dont il se sert dans toute son étude (1).

Pour nous résumer, la congrégation de Pakhôme comprit, de son vivant, neuf monastères d'hommes et deux couvents de femmes.

***

Ces développements si rapides et si importants ne doivent pas avoir été arrêtés par des obstacles bien sérieux. M. Grützmacher en a pourtant signalé plusieurs, tant intérieurs qu'extérieurs. « La majorité de l'épiscopat, dit-il p. 102, se montra hostile à Pakhôme, chercha même, à Esneh, à lui enlever la vie, et à détruire son œuvre. » Nous avons déjà examiné le fait ici allégué. D'après le texte original (C 72), les évêques en question n'avaient pas d'autre but que de faire s'expliquer le saint sur les visions qu'on lui prêtait. C'est le visionnaire et non le moine qui est cité à leur tribunal. Les visions sont encore le seul

(1) Nous avons déjà relevé plus haut, pp. 28, n. 1, 46, n. 6, 81. n. 1, 82, n. 1, 84, n. 1, 174, 175, 176, n. 1, avec quelles distractions M. Grützmacher a lu les auteurs ou les sources qu'il cite. En voici un nouvel exemple. Pour prouver que les philosophes d'Akhmîm qui viennent poser des questions insidieuses aux disciples de Pakhôme, sont des moines, il en appelle à M 72 où on lit : *Vous vous glorifiez beaucoup d'être de grands moines*. Malheureusement, ces paroles sont adressées par ces philosophes eux-mêmes aux moines pakhômiens ! — Nous venons de constater que notre appréciation sur les procédés de M. Grützmacher est partagée par M. Preuschen. Au sujet du résumé que donne cet auteur de la théorie de M. Amélineau sur les sources de Pallade et de Rufin, M. Preuschen s'exprime ainsi dans son dernier ouvrage (*Palladius und Rufinus*, p. 176, n. 2) : « Grützmacher hat entweder Amélineau nicht recht gelesen, oder gründlich missverstanden. »

objet dont il s'agisse, même dans le texte arabe (591 s.), dans l'entretien du moine avec ses juges. Mais cette recension postérieure voulait, nous l'avons établi, attribuer à Pakhôme la gloire du martyre : elle devait, dès lors, susciter contre lui une persécution en règle. Dussions-nous même nous fier à son témoignage, que nous n'aurions encore aucun motif d'admettre que la *majorité* des évêques fit la guerre à Pakhôme. A^r porte simplement : « *quelques* évêques (et non : *les* évêques, Grützmacher, p. 59) et des moines portèrent envie à notre père Pakhôme : ils se réunirent dans l'église d'Esneh, etc.. » De *quelques* évêques à la *majorité* de l'épiscopat, il y a loin. M. Grützmacher a employé ailleurs le même procédé peu critique de généralisation. « La majorité de l'épiscopat, écrit-il encore p. 58, s'opposa à lui. Ils empêchaient la fondation de ses monastères, partout où ils le pouvaient, et le persécutaient, lui et ses moines ». A^r 575 est cité en note. Malheureusement, c'est le seul cas où un évêque s'oppose à l'érection d'un couvent pakhômien, celui de Phenoum. Encore, la vie originale ignore-t-elle cette opposition. De plus, A^r parle ici des mêmes évêques qu'il nous montre, quinze pages plus loin, se réunissant à Esneh. Ainsi, cette majorité de l'épiscopat hostile à Pakhôme se trouve réduite à l'un ou l'autre évêque du fond de la Haute-Thébaïde (1). Eux exceptés, tous ceux dont il s'agit dans nos documents, vivent, à n'importe quelle période de l'histoire du saint, dans les meilleurs rapports avec lui et ses moines. L'évêque d'Akhmîm invite Pakhôme à établir un monastère sous les murs de sa ville (C 51, M 72 s., A^r 569 s.). Un autre lui envoie un moine de son diocèse coupable de vol et le soumet à son jugement (C 48, T 323, M 97). L'évêque de Dendérah lui demande de construire une église à quelque distance de Tabennîsi ; il l'appelle un homme de Dieu Θεοῦ ἄνθρωπον, et, quelques années après la construction du monastère de Tabennîsi, il voudrait le mettre à la tête de tous les moines de son diocèse et l'ordonner prêtre (C 20, M 39, etc.). Enfin et surtout, s. Athanase fut l'admirateur et l'ami de nos cénobites. Dès 330 (2), le grand archevêque visitant la Thébaïde,

(1) Notez que de fait le cénobitisme ne se développa guère dans ces parages et que Pakhôme n'y établit qu'un de ses monastères.

(2) Les Bollandistes (*l. c.*, p. 306, n. g.) ont placé cet événement entre les années 338 et 341. M. Grützmacher (p. 62) le met en 329. Tous nos documents le font suivre d'assez près la consécration d'Athanase qui eut lieu en 328. Or, l'index des lettres festales du saint (MIGNE, P. G., t. XXVI, col. 1352 ; LARSOW, *Die Festbriefe des H. Athanasius*, Leipzig, 1852, p. 27), nous apprend qu'en 330, il visita la Thébaïde. Il n'y a pas de trace de pareil voyage soit en 329, soit de 338 à 341. C'est donc en 330 qu'eut lieu la première rencontre d'Athanase et de Pakhôme.

vint à Tabennîsi, où Pakhôme et ses moines le reçurent solennellement (C 20, M 39, A^r 384). De temps à autre, une députation de religieux pakhômiens allait à Alexandrie pour les affaires de la congrégation et ne manquait point, à cette occasion, de saluer le patriarche (C 70, 73, 77; M 167; A^r 590, 642, 656) (1). L'intimité devint si grande entre Athanase

(1) L'expédition à Alexandrie décrite C 77 et A^r 656, eut lieu, nous le verrons en établissant la chronologie de la vie de Pakhôme, en 346. — Nous pensons qu'aux nn. 70 *f.* et 73 de la vie grecque, c'est un même voyage qui est décrit (cf. n. 87 *in.*). Remarquez en effet que dans le premier endroit, il n'y a que le départ de Peboou qui nous soit présenté, et que le second ne parle que du retour d'Alexandrie. Remarquez de plus que la manière dont ce dernier passage commence: Καὶ μετὰ τὸ ἐλθεῖν τὸ πλοῖον ἀπὸ τῆς Ἀλεξανδρείας, suppose que le lecteur connaît déjà l'expédition dont la fin est ainsi offerte ex abrupto. Quand ce voyage eut lieu, Grégoire, l'évêque arien intrus, occupait encore le siège d'Alexandrie. Mais Dieu devait bientôt tirer vengeance de ses ennemis et Athanase rentrer *avec gloire* dans son église. Ce retour particulièrement glorieux d'Athanase eut lieu le 21 octobre 346; Grégoire mourut le 26 juin de la même année. (Index des lettres festales d'Athanase. Migne, *l. c.*, col. 1355). C'est donc vraisemblablement en 345 que nos moines vinrent à Alexandrie d'après C 70 et 73.

M. Grützmacher, qui suit toujours la version arabe, parle (p. 62) de trois voyages des cénobites pakhômiens à Alexandrie. Il faut reconnaître de nouveau, dans les deux premiers, un de ces dédoublements du même fait, occasionnés dans A^r par l'emploi peu intelligent de différentes sources.

L'expédition narrée dans A^r 656 et qui se fit à la rentrée glorieuse d'Athanase dans sa ville épiscopale, eut lieu, nous venons de le dire, en 346. Lors de celle qui la précéda, Athanase, d'après A^r 642, était en exil et Grégoire avait usurpé son siège. Elle eut donc lieu pendant le second exil du saint entre 340 et 346. Dans la première (A^r 589 s.), les cénobites trouvèrent le patriarche à Alexandrie: ce ne put être, comme M. Grützmacher l'admet, que de 338 à 340 après le retour d'Athanase de son premier exil. Or, cette date est inadmissible. C'est en effet vers la fin de la vie de Pakhôme que le voyage ici décrit eut lieu. Théodore, après avoir été longtemps supérieur de Tabennîsi et auxiliaire de Pakhôme dans la direction des monastères, était tombé en disgrâce, et c'est pour le distraire de sa douleur qu'on le fit accompagner la députation dont il s'agit ici. Il est impossible de placer cet évènement dix ans environ avant la mort de Pakhôme. - D'ailleurs, d'après la seconde partie du récit, il semble qu'à cette époque, devait *venir bientôt une prompte vengeance contre les Ariens*. Cette circonstance ne convient guère aux années indiquées, puisqu'alors, Athanase était encore sur le point d'être chassé par ses ennemis.

A^r 589 s. a manifestement traduit un texte copte. Un récit absolument parallèle se retrouve en effet M 167 s.. L'auteur copte aura réuni les deux parties du voyage qui sont séparées dans C 70 et 73. Le parallélisme entre la seconde partie de son exposé et C 73 *in.* est encore assez frappant. Seulement, il a développé dans sa première partie le récit de C 70 *f.*, en faisant écrire par Pakhôme une lettre à Athanase supposé présent à Alexandrie, sans remarquer qu'il se mettait ainsi en contradiction avec les données chronologiques de toute son œuvre. Si Athanase était présent à Alexandrie, le fait ne se passa pas peu avant la mort de Pakhôme, et vice versa. Lui toutefois, ne semble pas avoir dédoublé les faits. Mais A^r, qui, à partir de la page 640, utilise la vie grecque, en a transcrit aussi le n° 73 (voyez plus haut, p. 62 s.) que sa source copte avait déjà employé, et a ainsi introduit un nouveau voyage des cénobites pakhômiens à Alexandrie.

et nos moines, qu'en 360, le duc Artemios, à la poursuite du patriarche qui s'était enfui de sa ville épiscopale, put croire qu'il s'était réfugié à Peboou et vint l'y rechercher (C 88, A[r] 680). En 363, parcourant de nouveau la Thébaïde, l'archevêque visita en détail les monastères pakhômiens, les lieux de réunion pour la prière, les réfectoires, les cellules et ne put, à cette occasion. retenir des paroles d'enthousiaste admiration (C 92, M 267 s., A[r] 694 s., cf. *Ep. Amm.*, 23). Enfin, ayant appris la mort de Théodore, Athanase écrivit à Horsiisi et à ses religieux une lettre où il les consolait et se recommandait à leurs prières (C 96, M 293 s., A[r] 704 s.). Il envoyait d'ailleurs ses lettres pastorales à nos monastères, aussi bien qu'aux diverses églises d'Egypte (M 238). Vraiment, le saint patriarche n'a nullement l'air de s'être *résigné* à approuver le cénobitisme, comme l'insinue M. Grützmacher p. 61. C'est lui, dit-il à la page suivante, qui après le conflit, amena l'union entre la communauté pakhômienne et l'épiscopat. En général, cette union exista toujours, nous croyons l'avoir montré. Que M. Grützmacher remarque d'ailleurs bien l'importance de la concession qu'il nous fait. Il constate avec nous que dès 330, c'est-à-dire quelques années à peine après la fondation du monastère de Tabennisi, Athanase se montrait favorable à Pakhôme et à ses moines, et que des relations constantes furent entretenues entre eux (p. 62). Dès lors, quand on sait l'énorme influence que l'archevêque d'Alexandrie et Athanase, plus que tous les autres, exerçait sur les évêques d'Egypte, ne doit-on pas trouver a priori assez invraisemblable que la *majorité* de ceux-ci aient combattu le cénobitisme patroné par le patriarche? Nous croyons pouvoir conclure que *la plupart* des évêques égyptiens ne firent nullement obstacle à la rapide diffusion de l'œuvre de s. Pakhôme.

L'occasion s'en présentant, envisageons la question à un point de vue plus général et examinons rapidement le chapitre que M. Grützmacher a consacré à l'étude de l'attitude de Pakhôme et de ses successeurs vis-à-vis du clergé (p. 52-64). D'après lui, le motif même et l'idée qui donnèrent naissance au monachisme, devaient fatalement provoquer l'opposition du clergé. Ce n'était pas seulement, en effet, le monde, mais l'église mondanisée que les moines fuyaient. Pakhôme, malgré sa bonne volonté, ne put empêcher que le conflit ne prît une forme assez aigue. Théodore fut plus heureux et parvint à rétablir entre les deux institutions, des bons rapports qui ne se démentirent pas après lui. — Il n'y eut, à notre avis, aucune opposition de principe entre le clergé et le cénobitisme naissant. Et, en fait, l'un et l'autre vécurent en paix.

D'abord, Pakhôme et ses disciples reconnaissaient la dignité sacerdotale, et se soumettaient au pouvoir des évêques et des prêtres. Un clerc venait-il à lui pour se faire moine, τῇ μὲν τάξει νομίμως ὑποτάσσετο, τῷ νόμῳ τοῦ Θεοῦ, dit C 18 (cf. M 34, A^r 372). Il est bon, dit le saint au même endroit, que nous nous soumettions à l'Église de Dieu. Ὑποτάσσεσθαι δὲ μᾶλλον ἐπὶ εἰκὼς τῇ Ἐκκλησίᾳ τοῦ Θεοῦ καλὸν, καὶ ὃν εὕρομεν κατὰ καιρὸν ὑπὸ τῶν πατέρων ἡμῶν τῶν Ἐπισκόπων καταστaθέντα, ἔχειν αὐτὸν λειτουργὸν τῆς ἱερατείας ταύτης. (Cf. M et A^r, ib.). *Il priait ensuite*, lit-on A^r 491, *pour tous les prêtres de l'Église, en quelque endroit qu'ils fussent, disant :* Quoiqu'ils soient nos pères et plus élevés que nous-mêmes, *il faut prier pour eux : .... C'est pourquoi, notre père Pakhôme priait aussi pour eux, afin que le Seigneur leur donnât le moyen de mener une conduite pure en toutes choses, qu'ils fussent, eux aussi,* les fils des Apôtres dont ils étaient les successeurs *en ce monde et dans l'autre*, etc.. Cf. A^r 642. Les actes du saint répondent aux sentiments dont témoignent ses paroles. Il se montre obséquieux envers les désirs que lui expriment les évêques. Nous le voyons, C 20, construire une église près de son monastère de Tabennîsi, *selon le vœu de l'évêque de Dendérah.* D'après M 71, c'est jusque dans les choses de son monastère qu'il suit les directions épiscopales. *Il bâtit ensuite (dans son monastère de Peboou) une petite église, selon la pensée de l'évêque de Diospolis.* Nous l'avons déjà entendu déclarer les évêques, les successeurs des Apôtres. Il les tenait aussi pour les docteurs de l'Église. *On pouvait d'autant moins*, dit C 60, *douter de l'orthodoxie de Théodore l'Alexandrin, qu'il s'était trouvé plus près de la source d'eau vive jaillissant jusque dans la vie éternelle.... je veux dire l'Archevêque.* (Cf. M 142). De la même manière, Théodore, plus tard, reconnaissait à Athanase le droit de déterminer pour les moines le canon des Saintes Écritures (1). Le professeur allemand trouve pourtant que « les évêques n'étaient point pour Pakhôme des autorités infaillibles ». Comme preuve, il allègue le récit d'A^r 405 s., où il est dit que la mère de Théodore étant venue à Tabennîsi pour voir son fils, munie à cet effet d'une lettre des évêques, celui-ci, pour ne point donner scandale aux frères et s'en rapportant à une parole de l'Écriture, ne voulut point se montrer à ses yeux ! Il ne

(1) M 238 s.. Il semble, d'après cet endroit, que les lettres festales des patriarches d'Alexandrie étaient envoyées aux supérieurs des monastères comme aux évêques. Nous reviendrons plus loin sur ce passage.

s'agit point ici d'une question doctrinale. Nous sommes en face d'un conseil d'un évêque étranger, invitant Pakhôme à déroger à la ligne de conduite qu'il suivait. Or, Pakhôme croit immédiatement devoir céder à ce conseil : *Va la trouver*, dit-il à Théodore, *surtout parce que l'évêque nous écrit*. Mais celui-ci craint de désobéir à l'Évangile. Pakhôme là-dessus ne le force point à descendre près de sa mère. *Quant à l'évêque qui nous a écrit la lettre*, dit-il, *s'il apprend que tu ne l'as pas vue* (à savoir, pour le seul motif d'obéir aux Écritures) *il sera plein de joie, car ce sont les évêques qui nous enseignent ce qui se trouve dans l'Écriture*. Il n'y a ici aucune critique, mais un simple appel à l'évêque lui-même mieux informé. Encore y sent-on le regret de ne pouvoir se rendre à ce conseil d'ordre purement pratique et tout particulier qui avait été exprimé. — M. Grützmacher pense encore (p. 61) que l'histoire du concile d'Esneh montre combien peu nos moines étaient disposés à se soumettre aux évêques (1). Qu'on laisse une bonne fois de côté la légende arabe à ce sujet. Dans le texte original, le saint, cité devant ce tribunal pour y répondre de ses visions, y comparaît aussitôt et y donne les explications qu'on lui demande. Quand il a à parler de cette affaire à ses moines (C 73, Cf. A^r^ 643), il ne conteste pas l'autorité de ses juges, mais il constate simplement que l'ennemi les a trompés à son sujet. — Mais ne profère-t-il pas ailleurs les plus amères critiques contre la vie des clercs (Grützmacher, p. 54)? La proposition ainsi exprimée laisse croire que pareilles critiques se répétèrent souvent. Or, dans toute la vie de Pakhôme, elles se produisent justement une fois (M 146, A^r^ 475). Le saint, ayant appris que les moines et les prêtres d'Alexandrie *se nourrissaient de toutes les bonnes choses*, énonce ce principe, que, si on traite trop bien le corps, il ne lui est pas possible de rester pur. De fait, peu de temps après, on apprend que certains moines alexandrins ont succombé aux tentations de la chair. Remarquez que ce passage se trouve seulement dans les vies coptes, et que toutes les circonstances y sont présentées de façon à mettre en relief un enseignement de Pakhôme; nous avons vu (p. 99 s.) que plusieurs récits non-historiques des recensions coptes furent introduits par un procédé semblable. N'insistons pas sur cette considération. Ces critiques avaient

(1) Il serait curieux de compter combien de fois ce fait d'Esneh revient sous la plume de MM. Amélineau et Grützmacher. Cette répétition du même fait tend à produire chez le lecteur la même impression que laisserait la multiplicité des faits du même genre.

rapport à des étrangers; elles visaient non l'ensemble du clergé, mais ces prêtres et surtout ces moines dont on avait parlé; elles portaient sur leur conduite et non sur leur office, sur les personnes et non sur les institutions. Enfin, elles n'étaient point adressées aux coupables eux-mêmes (1). Pakhôme nous a appris ailleurs que s'il trouvait un clerc coupable, il ne croyait point pouvoir se permettre de le reprendre, mais laissait cette mission aux chefs de l'Église lui-même. *Καὶ τίνα ὁμοίως ἐν μέμψει, ὡς ἄνθρωπον, γενόμενον*, dit-il C 18, *οὐ κρίνομεν αὐτόν· καὶ γὰρ Θεὸς, κριτὴς ὢν, ὑφ' ἑαυτὸν ἔχει τοὺς κατὰ καιρὸν κριτὰς, τοὺς διαδόχους τῶν Ἀποστόλων, δυναμένους τῷ πνεύματι κρῖναι δικαίαν κρίσιν.* Quel respect ces paroles témoignent pour l'autorité ecclésiastique !

Pakhôme a eu plus d'une fois, nous l'avons vu dans les lignes précédentes, l'occasion de s'exprimer sur l'Église de son temps. Nous serions bien désireux d'apprendre de M. Grützmacher en quel endroit il se plaint de sa « mondanisation », où il lui reproche, pour prendre des expressions de M. Harnack, d'être entrée dans toutes les relations de la vie, de ne plus constituer une société privée, reliée par l'amour et les espérances religieuses, mais de s'être attiré toutes les classes d'hommes pour en former une société hiérarchique avec toutes ses institutions juridiques, etc.. Cette hiérarchie, Pakhôme la vénérait et se soumettait humblement à son autorité. Sous le rapport de la dignité et du pouvoir, les moines étaient à ses yeux inférieurs aux clercs. Cela ne devait point l'empêcher d'admettre que, par rapport au genre de vie et à la pratique de la perfection chrétienne, la condition des cénobites l'emportait sur celle des prêtres, et de prononcer ces paroles sur lesquelles M. Grützmacher revient et revient encore (p. 44, 52, 54) : *Cette action de servir beaucoup de gens dans un village n'est pas le fait d'un moine, mais celle des prêtres et des vieillards fidèles* (Ar 345). En exprimant ce sentiment, Pakhôme ne se montrait pas plus opposé au clergé que n'importe quel théologien catholique. Que l'idéal poursuivi par le monachisme, ait fait naître parfois, entre lui et le clergé, cette sorte de rivalité que l'humaine faiblesse a souvent fait exister entre deux institutions tendant

(1) Avec des arguments semblables, on pourrait facilement opposer le clergé lui-même au clergé. — M. Grützmacher admet (p. 64) que, dès les temps de Théodore, la paix était faite entre le clergé et le monachisme. Et pourtant après cette époque, Schenoudi n'épargnait pas ses critiques au sujet des prêtres coupables. (Cf. v. g., M M F C, IV, 388 s., 454 s.).

au même but par des voies analogues, plus ou moins parfaites, nous pourrions l'admettre. Mais on n'a pas prouvé que le motif même qui donna naissance au monachisme, devait nécessairement le mettre en conflit avec l'Église et sa hiérarchie (Grützmacher, p. 52).

Pakhôme, dit encore M. Grützmacher p. 54 s., tâcha d'éviter ce conflit, en empêchant tout rapport entre ses cénobites et le clergé. Il ne permettait point qu'ils reçussent les ordres. Et lui-même ne voulut jamais devenir prêtre. L'évêque de Dendérah s'efforça, un jour, de lui faire donner la consécration sacerdotale, pour ramener ainsi sous son autorité ceux qui, par leur profession monastique, s'étaient échappés de l'Eglise (1), et prétendaient ne plus vivre et mourir dans son sein! Mais lui, résista obstinément et se raidit contre toute « cléricalisation » du monachisme. — Les faits sont exacts, mais l'explication en est fantaisiste. Si les évêques, voisins de Pakhôme, voyaient un si grand danger pour eux à ce que ces multitudes ne voulussent plus *vivre à l'ombre de l'église mondanisée,* pourquoi l'un d'entre eux invitait-il lui-même le saint à construire un monastère sous les murs de sa ville épiscopale? Pourquoi un autre confirmait-il son autorité sur ces moines qui auraient échappé à la sienne, en soumettant à son jugement ces ascètes-là même qui n'étaient pas de sa congrégation? Si, de son côté, le saint se refuse au désir de son évêque (2), s'il écarte, autant qu'il le peut, ses disciples des honneurs de la prêtrise, la raison s'en trouve dans un principe général qui inspira toute sa conduite. Il voulait que tous ses moines fussent parfaitement égaux (3), et que nul n'eût quelque raison de se préférer aux autres. Dès lors, tenant le sacerdoce pour une dignité supérieure, que tous ses moines d'ailleurs ne pouvaient obtenir, il était naturel qu'il en éloignât ses cénobites et leur prêchât lui-même d'exemple. C'est le seul motif que les auteurs de sa Vie mettent

(1) Un récit du panégyrique de Schenoudi par Visa (M M F C, IV, 38 s., 374 s.) fait bien voir que les cénobites n'étaient pas soustraits à l'autorité ecclésiastique. L'évêque du moine le menace de l'*excommunier*, s'il ne veut pas se rendre à son ordre. — Quoique les données de nos sources sur ce point soient fort maigres, il semble que nos moines étaient soumis au droit civil et ecclésiastique, de la même façon que les simples fidèles. Les règles cénobitiques, durant toute l'époque que nous étudions, n'ont encore reçu aucune consécration juridique. Les moines sont sous le droit commun. Ils n'ont vis-à-vis de l'Église et de l'État aucun devoir, ni aucun privilège *spécial.* Cf. Lœning, *l. c.,* p. 345 s..

(2) M. Amélineau a oublié l'histoire vraie, quand il écrit *(Vie de Schenoudi,* p. 19) que Pakhôme fut ordonné prêtre malgré lui.

(3) Cf. v. g., C 33, 43, 71, 75.

en avant, et tous sont d'accord sur ce point... ἵνα μὴ τούτου ἕνεκεν ἀφορμή, ἔρις, καὶ φθόνος καὶ ζῆλος γένηται ἐν μέσῳ μοναχῶν πολλῶν, καὶ λοιπὸν σχίσματα. (C 18). *Il ne désirait pas qu'il y eût des prêtres dans son monastère, à cause de l'envie et de la vaine gloire.* (M 33. Cf. T 295, Ar 372). La vie de communauté en étant à ses tout premiers débuts et Pakhôme cherchant, sans doute, à remédier à cet orgueil auquel il avait vu succomber des anachorètes, on comprend pourquoi le saint fondateur voulait l'égalité absolue de ses moines (1). — Il ne put toutefois refuser d'admettre sous sa direction les prêtres qui se présentèrent bientôt à lui. Il leur rendait l'honneur dû à leur caractère, mais exigeait d'eux la soumission parfaite aux règles cénobitiques (C 18, M 34, Ar 371). De même qu'il y eut des prêtres dans les monastères pakhômiens, ainsi nous rencontrons plus tard des religieux de Pakhôme sur les sièges épiscopaux; il y en avait même l'un ou l'autre au fameux concile d'Esneh. — En fait, les rapports de nos moines furent aussi bons avec le clergé inférieur qu'avec l'épiscopat. Si un prêtre intervient dans notre histoire, il est lié d'amitié avec Pakhôme : φίλος δὲ Παχουμίου εἰς τὰ μάλιστα (C 28. Cf. M 58, Ar 557). A Tabennisi, le saint allait le samedi à l'église du village avec ses moines pour y faire l'offrande, et à leur tour, le dimanche, les prêtres du village venaient faire l'offrande au monastère (C 18, M 33, Ar 371).

Concluons et revenons à notre point de départ. Ni en principe, ni en fait, il n'y eut conflit entre le cénobitisme naissant et le clergé. Ce ne sont en général ni les prêtres, ni les évêques qui firent obstacle à la rapide diffusion des moines pakhômiens.

La seconde difficulté que signale M. Grützmacher (p. 102), ce sont de « fréquentes » incursions de bandes de brigands de la Nubie, qui eussent menacé les monastères. Nous ne voyons ces Barbares apparaître qu'une fois dans la Vie de notre saint (C 54, P 8-9, Ar 436 s.). Encore, n'approchent-ils point des couvents et n'y exercent-ils, par conséquent, aucune déprédation.

Pakhôme, poursuit le professeur allemand, « dut encore lutter avec des difficultés intérieures. Quelques-uns de ses moines ne croyaient pas à sa vertu. Un d'entre eux voulut même le tuer et se jeta sur lui avec un couteau. » Nous n'avons plus à nous occuper du récit (Ar 641 s.) auquel M. Grützmacher fait allusion. Nous avons montré (pp. 62, 64) que ce

(1) Cf. AMÉLINEAU, *Et. hist. sur s. Pakh.*. p. 34.

récit, où il n'est d'ailleurs pas évident qu'il s'agisse d'un moine (« *des gens* sous l'action de Satan portèrent envie à notre père..... L'un d'entre eux, etc. »), est le dédoublement légendaire de celui que nous lisons C 72 *f.* et dans lequel il n'est nullement question d'un épisode de la vie menée dans nos couvents. Cette vie paraît avoir été très fervente sous la direction du saint. Les cénobites rivalisaient de zèle dans la pratique de la mortification et du détachement des biens de ce monde, dans l'observance des veilles saintes, dans tous les exercices de dévotion. Les discours de Pakhôme, ses actes, les exercices de vertu auxquels nous voyons se livrer ses disciples, témoignent d'idées très relevées sur la religion et la perfection chrétienne. Nous ne pouvons entrer ici dans les détails. Contentons-nous de renvoyer aux nn. 32, 33, 38, 47, 50, 58, 71, 72 de la vie C et au discours rapporté P 19-20. Certes, tout n'était pas parfait dans cette grande multitude de religieux qui inauguraient la vie cénobitique. Les fautes et les défauts qui nous sont signalés ne sont cependant pas bien graves : ainsi, quelques-uns violent la loi du silence; un autre reste endormi pendant la conférence spirituelle; un troisième prend quelques figues pour les manger en cachette; d'autres murmurent, parce qu'on leur fait faire la catéchèse par un moine plus jeune (1). Ce phénomène est d'autant plus à remarquer que nos vies se composent d'un ensemble de petits récits détachés, sur les diverses actions de leurs héros. La mention des fautes des moines y trouvait ainsi naturellement sa place; elle donnait l'occasion d'exposer les principes de Pakhôme sur la vie spirituelle, de rapporter ses discours, de montrer comment il corrigeait ses disciples. Et pourtant, on trouve de si maigres données sur ce sujet, que, pour montrer combien bas le niveau moral était descendu parmi les cénobites, M. Grützmacher (p. 136 s.) doit en appeler à leurs règles qui défendent les mensonges, les calomnies, les disputes, les vols, la fuite du monastère. Avec des arguments de cette force, on n'aura jamais de peine à dénigrer le clergé le plus édifiant ou les congrégations religieuses les plus ferventes.

Le plus grand obstacle, à notre avis, auquel Pakhôme se heurta, provenait de la nouveauté même de son institution. Les esprits n'y étaient pas assez préparés. Il s'agissait d'abandonner une vie à laquelle on s'était habitué et qui avait produit de grands saints. Il fallait

(1) Nous ne parlons pas ici de la question de la chasteté de nos moines : nous la traiterons au long plus loin.

quitter cette solitude dans laquelle on s'était précipité avec tant d'ardeur, et se soumettre au joug constant d'une règle dout on n'avait jamais eu d'exemple. Ce ne fut que peu à peu, nous l'avons dit, que le saint fit accepter ses institutions à ses premiers disciples. Dans le cours de sa vie, nous voyons encore l'un ou l'autre moine regimber contre l'imposition de nouvelles règles (C 48, M 96 s., Ar 427 s.) ou regretter de ne pouvoir plus tenir la ligne de conduite qui agréait à son jugement particulier (C 27). Quoi d'étrange aussi, que des anachorètes, voisins de Pakhôme, et à qui ses succès devaient enlever des disciples, aient d'abord vu de mauvais œil la nouvelle forme du monachisme qu'il introduisait, aussi longtemps qu'ils ne purent pas mieux en apprécier les mérites? Ne seraient-ce pas eux qui auraient excité contre le saint, les seuls évêques qui lui firent opposition? Il est en effet curieux d'observer qu'au concile d'Esneh, où cette opposition se manifesta particulièrement, ces évêques étaient accompagnés de moines (C 72, Ar 591) (1). — Toutefois, cette opposition des anachorètes ne nous apparaît pas, dans nos documents, aussi forte, ni aussi constante qu'on pourrait le croire. Encore une fois, il n'y avait point ici d'opposition de principe. Pakhôme ne blâmait pas l'anachorétisme, il ne le trouvait pas mauvais. Seulement, dans les paroles (M 189 s., Ar 507 s.) auxquelles M. Grützmacher fait allusion (p. 48) et que nous avons citées en partie plus haut (p. 168), il se montre persuadé que le cénobitisme est une école de plus haute perfection, une voie plus sûre pour atteindre le but poursuivi aussi par l'anachorétisme. Pakhôme estimait hautement Antoine, τέλειος ὑπόγραμμος τοῦ ἀναχωρητικοῦ βίου, et le plaçait parmi les trois merveilles de son temps (C 87 *f.*, Ar 678). Au lendemain de sa mort, ses disciples entrèrent en relations personnelles avec lui. Au cours

(1) M. Amélineau, A D M G, XVII, p. XXXII, pense que les « philosophes » qui vinrent assaillir Pakhôme de leurs questions insidieuses, lors de la construction du monastère d'Akhmîm, étaient aussi des moines. Cela confirmerait la remarque que nous venons de faire. La thèse de M. Amélineau n'est toutefois pas évidente. Il n'en donne guère que cet argument. Le supérieur de ces philosophes est dit « le grand d'entre eux ». Si nous retrouvons cette expression pour désigner un supérieur de moines dans la vie thébaine p. 299, et dans les règles de S. Jérôme, le terme employé d'ordinaire dans nos vies, quand elles ne se servent pas des mots hégoumène ou économe, est celui de *père*. Cf. A D M G, XVII, 71, 72, 75, 77, 224, etc.. Il pourrait y avoir eu à Schmin une école de philosophes chrétiens semblable à celle d'Alexandrie. En tout cas, puisqu'il ne pourrait s'agir que de moines opposés à Pakhôme (comme ceux de C 72), M. Amélineau a bien tort de reprocher aux vies grecques d'avoir voilé de parti pris leur profession monastique.

d'un voyage à Alexandrie, une députation de cénobites vint saluer le célèbre anachorète (C 77, A^r 656 s.). Ce ne fut pas la seule visite que lui firent les moines pakhômiens, dans des circonstances analogues. D'après la lettre d'Ammon (n. 20), Théophile et Kopris, lors d'un autre voyage à Alexandrie, se rendirent aussi près de lui et en rapportèrent à Théodore une lettre relative à la rémission des péchés commis après le baptême. Cette donnée, provenant d'une source absolument indépendante des recensions de la vie de Pakhôme, confirme l'historicité des rapports entre Antoine et les moines de Tabennîsi.

Ce qu'il importe de relever dans la relation du premier voyage, ce ne sont pas, comme le fait M. Grützmacher p. 51, les louanges que l'auteur de la Vie y fait donner par Antoine au cénobitisme; celles-ci sont, en effet, plus aptes à nous montrer les sentiments de cet auteur que ceux d'Antoine; mais c'est bien plutôt la manière dont les moines pakhômiens y parlent de l'anachorétisme. Ils n'expriment à son égard aucune critique. On les dirait presque disposés à reconnaître la supériorité du genre de vie d'Antoine : Σὺ μᾶλλον, Πάτερ, παντὸς τοῦ κόσμου τὸ φῶς τυγχάνεις (C 77). Vraisemblablement, Pakhôme ne leur avait point inspiré un tel mépris pour ce genre de vie. M. Grützmacher, p. 49, trouve pourtant que le saint regardait l'anachorétisme comme destiné aux pécheurs seulement. « Il comprenait, dit-il, le rapport du cénobitisme à l'anachorétisme tout autrement que les chefs postérieurs du monachisme, comme S. Benoît et Cassiodore. Ceux-ci voyaient dans la vie érémitique le plus haut degré de la perfection : elle était réservée, d'après eux, à ceux qui avaient fait leurs preuves dans les monastères. Pakhôme, lui, considère la vie cénobitique comme l'école de la perfection et ne veut y accepter que les purs. La vie érémitique est, selon lui, non pas pour les parfaits, mais pour les pécheurs. » On ne peut se méprendre plus complètement sur les sentiments de notre saint. Il admettait parfaitement dans ses monastères ceux qui avaient jusque là vécu dans le péché : nous en avons plusieurs exemples dans nos documents. Cf. C 66, T 557, A^r 518, P 2, M 194. Mais, ayant toujours en vue, comme nous l'avons dit plus haut, les utilités résultant de la vie commune pour la sanctification des âmes, il prenait toutes les précautions nécessaires pour que l'admission de ces pécheurs ne tournât pas à la mésédification de ses autres disciples. Il se gardait bien de faire connaître à ceux-ci leur vie antérieure. De plus, il les confiait aux soins continuels d'un moine dont la vertu lui était connue, ou se chargeait personnellement

de les surveiller. Dès lors, le nombre des pécheurs ainsi admis ne pouvait être très considérable. Ceux qu'il ne recevait pas, il les renvoyait à la vie anachorétique, uniquement parce qu'ils pouvaient y travailler à leur perfection sans nuire à celle des autres. Nous avons encore un discours de Pakhôme (M 199 s., A[r] 514 s.), où sont exposés ses principes en cette matière. *A cause des souffrances du péché qui règne en eux, personne ne peut leur venir en aide, si ce n'est un seul homme avec qui soit le Seigneur. En effet, si je voulais découvrir à quelques-uns des frères la conduite de ces hommes, afin qu'ils leur portent secours dans les actions de Dieu, ils les détesteraient, se moqueraient d'eux.... ou bien quelque autre, par son peu de crainte et de foi, tomberait avec eux dans les pièges d'Iblis. C'est pour cela que je les reçois un à un.... Car il faut que j'aille les trouver souventes fois jour et nuit jusqu'à ce qu'ils se soient sauvés de la mort.... C'est ainsi que je discerne ceux que je chasse..., Je me dis en moi-même que je ne dois pas m'adonner tout entier à ces hommes méchants et laisser les bons sans les visiter, car ils sont libres de se rendre impurs : mais avec la grâce de Dieu, je travaille d'abord ainsi pour ceux qui sont pieux.... puis tous ceux des autres que je peux sauver, je les garde afin de changer leur mauvaise conduite.... Quant à ceux que je ne fais pas entrer chez moi, je dis à chacun d'eux : .... Tu ne peux faire ton salut dans la vie cénobitique; va donc en un lieu solitaire, vis retiré dans la patience.* C'est donc une erreur de soutenir que Pakhôme réservait la vie cénobitique aux purs et considérait l'anachorétisme comme destiné aux pécheurs. La question des rapports entre ces deux genres de vie, au point de vue sous lequel la regardent Cassiodore et S. Benoît, ne se posait pas encore du temps de notre saint. Celui-ci ne connaissait que des anachorètes *commençant* et continuant dans la solitude leur vie pieuse. Quand une âme s'est déjà suffisamment exercée dans la vie commune et s'est élevée au sommet de la perfection, n'est-il pas préférable, si elle veut s'adonner davantage à la contemplation, qu'elle quitte le monastère pour se retirer dans une solitude plus grande et mener la vie érémitique? Pakhôme ne se posa jamais cette question que bien d'autres, après lui, résolurent affirmativement. Les idées qu'il mit en circulation, devaient d'ailleurs être favorables à cette solution, puisque son disciple bien-aimé, Théodore, conseilla à Ammon de se faire anachorète, après avoir vécu trois ans sous sa direction *(Ep. Amm.*, 21). En tout cas, un peu plus tard, Schenoudi mettra lui-même cette solution en pratique, parmi ses cénobites.

Pour nous résumer, il n'y avait ni dans la conduite, ni dans les principes de Pakhôme et de ses moines, rien qui ressemblât à une opposition nette et forte à l'anachorétisme et qui fût de nature à susciter la lutte entre les deux institutions. Aussi, voyons-nous la plupart des anachorètes entretenir des relations amicales avec le saint, à n'importe quelle époque de sa vie. De même que les moines pakhômiens visitent Antoine, ainsi, Macaire rend visite à Pakhôme (A[r] 641, voyez plus haut, p. 62). Souvent, des anachorètes viennent demander conseil au saint ou jouir du spectacle de ses vertus. Cf. C 24, 29, 46; P 7; M 41, 61, 93; A[r] 386, 555, etc.. Plusieurs iront répandre dans l'Égypte la renommée du cénobitisme naissant. Cf. C 24, 60, *Ep. Amm.*, 1. Bientôt, comme Théodore, ils embrasseront la nouvelle institution, et viendront en foule se mettre sous la direction de Pakhôme. Sur les huit monastères que le saint fonda après celui de Tabennîsi, trois se formèrent par l'accession de réunions d'anachorètes. C'est même de ce côté, nous semble-t-il, qu'il faut chercher l'explication des développements que prit si vite l'œuvre naissante. Des causes qu'il ne nous appartient pas d'étudier, précipitaient les foules vers le monachisme. Pakhôme, favorisé d'ailleurs par bon nombre d'évêques, sut, dans le pays où il vivait et agissait, attirer ce mouvement vers le cénobitisme. La sainteté de sa vie et la douceur relative de ses règles, lui gagnaient les cœurs. Il n'eut d'ailleurs, il est bon de le répéter, qu'à faire faire encore un pas à l'évolution qu'avaient subie, autour de lui, les idées relatives à l'idéal de la vie religieuse, évolution en vertu de laquelle la vie anachorétique avait déjà remplacé la vie érémitique strictement dite.

* * *

L'œuvre de notre saint se trouvait ainsi consolidée, quand, une année, peu de temps après la fête de Pâques et la réunion générale qui se faisait, à cette occasion, à Peboou, une maladie pestilentielle se mit à sévir dans ses monastères. Plus de cent frères en moururent. Pakhôme lui-même y succomba, après des souffrances qui durèrent environ quarante jours. Deux jours avant de rendre l'âme, sur la demande de ses disciples, il avait lui-même désigné Petronios, pour lui succéder dans la direction générale de la congrégation. C'est lui qui avait amené au cénobitisme la communauté de Thebîou. C'est à lui aussi qu'à raison peut-être de la plus grande culture intellectuelle qu'il avait pu recevoir

dans le siècle, Pakhôme avait confié plus tard la direction des deux couvents de Tesminé et de Schedsinâ (voyez p. 174 s.). Mais Pétronios avait été, lui aussi, frappé par la maladie, et, deux mois s'étaient à peine écoulés (1), qu'il suivait le saint dans la tombe.

Son successeur, qu'il désigna également sur son lit de mort, fut Horsiîsi. Sous son gouvernement, le nombre des cénobites ne cessa de s'augmenter. Mais, au fur et à mesure qu'il grandissait, les nécessités temporelles croissaient aussi. *Ils commencèrent*, lit-on C 81, *à se répandre par les champs et les bois, pour subvenir à l'entretien d'une telle multitude, mais, plus les autres soucis se multipliaient, plus la négligence se glissait dans les monastères.* D'après la règle, tous les revenus des diverses maisons passaient entre les mains de l'économe général de Peboou, qui les distribuait ensuite entre elles dans la mesure de leurs besoins. Apollonios, le père du monastère de Temouschons, commença d'abord à pourvoir par lui-même aux nécessités de ses moines. Repris par Horsiîsi, il lui résista en face, et voulut séparer son couvent de la communauté. Son exemple et ses paroles exercèrent une funeste influence sur nombre de religieux des autres monastères. Un schisme menaçait l'ordre pakhômien, cinq ans après la mort de son fondateur. Les principes mêmes qui avaient dirigé le saint dans son œuvre, étaient contestés : *οὐκ ἔτι διαφέρομεν τῇ κοινωνίᾳ τῶν ἀδελφῶν*, disait Apollonios. Les réprimandes du supérieur général n'y firent rien, et la tourmente allait grandissant. Bientôt, Horsiîsi ne se crut plus de force à l'arrêter. Il se choisit comme coadjuteur, Théodore, le disciple bien-aimé de Pakhôme, et se retira dans le monastère de Schénésît, dont il avait été d'abord le supérieur (2).

C'est le moment de faire connaître brièvement l'histoire de ce Théodore. Né de parents riches et chrétiens, un jour d'Epiphanie qu'on prépare une fête profane dans sa maison, il est soudain frappé de la vanité des choses de ce monde et ne veut point prendre part au repas. Dès lors, il mène une vie mortifiée. Au bout de quelque temps, aban-

(1) Pakhôme mourut le 14 Paschons, c'est-à-dire, le 9 mai. D'après T (M M F C, IV, 2 *f.*, 574), Pétronios succomba à la maladie, le 25 d'Epiphi, c'est-à-dire, le 19 juillet. A' dit simplement qu'il ne dirigea les frères qu'*un petit nombre de jours*. C 75 porte : ἐτελεύτησεν ἐπὶ φιτοῦ αὐτοῦ μηνὸς ἑβδομῇ καὶ εἰκάδῃ. Les Bollandistes observent, p. 51, qu'il n'y a pas de mois égyptien qui porte le nom de φιτοῦ. Si l'on rapproche C de T, ne semble-t-il pas qu'il faille lire en un mot ἐπιφιτου? La leçon grecque répond ainsi à peu près à la thébaine.

(2) Un peu plus tard, nous le retrouvons à Temouschons. (C 93, A' 696).

donnant sa maison paternelle, il entre dans une réunion d'anachorètes du nome d'Esneh. C'est là qu'il entend parler de Pakhôme, par un moine qui a visité Tabennîsi, et bientôt, un cénobite pakhômien passant par l'endroit qu'il habite, il l'accompagne et vient se mettre sous la conduite de notre saint, à l'âge de quatorze ans environ. Ce n'était pas, semble-t-il, bien longtemps après que Pakhôme était parvenu à réunir autour de lui ses premiers cénobites (cf. C 18). Théodore ne tarda pas à devenir pour le saint, l'objet d'un amour particulier. Nous le rencontrons toujours à ses côtés. Il lui confiait des missions spéciales et délicates, et, voyant les progrès qu'il faisait dans la vertu, dans les veilles, dans tous les exercices de la vie monastique, Pakhôme crut avoir trouvé en lui celui à qui il pourrait confier son œuvre, quand il lui faudrait quitter cette terre (C 25, M 48). Il le chargea d'abord de faire à sa place la catéchèse aux frères réunis. Puis, quand il transporta sa résidence de Tabennîsi à Peboou, il l'établit supérieur du premier monastère. A une époque que nous ne pouvons déterminer, il l'appela à l'assister dans la visite des différentes maisons. Il y avait sept ans qu'il remplissait ces fonctions, quand, Pakhôme étant devenu gravement malade, les anciens et les chefs des couvents arrachèrent à Théodore la promesse qu'il prendrait la direction générale de l'ordre, quand leur père viendrait à mourir. Pakhôme, ayant appris que son disciple de prédilection n'avait pas résisté jusqu'au bout aux instances de ses confrères, fut grandement attristé de la chose : il le soumit à une sévère pénitence et le priva de toutes ses dignités. A son lit de mort, ce n'est pas lui, mais Pétronios qu'il désigna pour lui succéder. Seulement, il recommanda à Théodore d'enterrer son cadavre dans un lieu secret, et de ne pas manquer d'avoir soin des frères plus négligents dans le service de Dieu. Quand Horsiîsi devint à son tour supérieur général, il le mit à la tête des boulangers, d'abord à Peboou (1), puis à Phenoum. C'est alors, qu'un schisme étant sur le point d'éclater, Horsiîsi crut Théodore capable de le conjurer, et dans ce but, le fit venir à Peboou et l'établit son remplaçant, lui laissant la direction réelle de la communauté, tandis que lui-même se retirait à Schénésît.

Théodore est loin d'avoir les sympathies de MM. Amélineau (A D M G, XVII, xciv s.) et Grützmacher (p. 104 s.). D'après le premier, « c'était un

(1) C 78 porte que Théodore fut à Peboou οἰκιακὸν τῶν τεκτόνων. Ses fonctions à Phenoum rendent la leçon d'A' 659 plus vraisemblable.

homme ambitieux, violent et hypocrite.... Il n'eut rien plus à cœur que de succéder à Pakhôme dans la direction générale des communautés cénobitiques.... Sa violence est péremptoirement démontrée dans le récit où, malgré l'obscurité qui enveloppe la phrase principale, on le voit lever la main sur Pakhôme. Il y avait en lui un fanatisme étroit, et nulle parole ne saurait mieux le prouver que la réponse qu'il fit à Pakhôme, en se déclarant prêt à tuer sa mère, si le Seigneur le lui demandait. Il y avait aussi de l'hypocrisie.... il savait à merveille se parer des dehors de la plus profonde humilité ». « Sa prétendue humilité (lors de la pénitence que lui infligea Pakhôme) ne fut pour lui qu'un moyen de se faire passer pour un saint, car il y mit autant d'excès et d'ostentation qu'il en avait apporté dans sa brigue du généralat ». Ces deux notes de violence et d'hypocrisie s'accordent-elles bien? Un homme qui aurait si peu su cacher ses sentiments qu'à une première réprimande de Pakhôme, il eût levé la main sur lui, était-il capable d'une dissimulation de plusieurs années?

Les auteurs de nos vies ne portaient assurément pas sur Théodore le même jugement que M. Amélineau. A toute occasion, ils en font les plus magnifiques éloges. Cf. C 25, 41, 42, 49, 50, 58, 68, 69, 79, 83; A^r 407, 431, etc.. Ils le tenaient pour si peu violent qu'à leurs yeux, il était plus doux que Pakhôme lui-même (C 58, Cf. A^r 449). Sa pénitence, ils la jugeaient sincère : Pakhôme, disent-ils, avait déclaré que cette humiliation l'avait rendu sept fois plus parfait (C 70 *f.*, A^r 663). Quant à l'ambition, elle lui était, d'après eux, bien étrangère : selon leur témoignage, pendant les sept ans qu'il passa à assister Pakhôme dans la visite des monastères, jamais il ne songea à lui succéder (C 68, M 153, A^r 492) (1) et tous étaient convaincus qu'en se rendant, après une longue résistance, au désir des supérieurs des couvents, il n'avait pas commis la moindre faute (C 69, M 156, A^r 578). Nos auteurs témoignent encore que Théodore

(1) Relativement à l'acceptation par Théodore de la succession éventuelle de Pakhôme, A^r semble avoir encore dédoublé les faits par suite de l'usage de plusieurs sources. P. 492 s., il raconte qu'au bout de sept ans, la pensée de prendre la place de son père, se mit à poursuivre Théodore, parce qu'il entendait souvent les frères en parler, et il ajoute que Pakhôme l'amena à avouer cette pensée. Puis, vient une série de récits où il ne s'agit plus de Theodore. Plus loin, p. 578 s., A^r nous raconte comment Théodore acquiesça à la proposition que lui firent les frères, pendant une maladie de Pakhôme, d'accepter sa succession. Or, il est à remarquer que ce récit fait presque immédiatement suite à celui de la p. 567 s. où, nous l'avons vu (p. 59 s.), A^r reprend, d'après une nouvelle source, des faits qu'il a déjà exposés. La narration de la p. 578 pourrait donc avoir la même origine.

s'était attiré toutes les bienveillances de ses confrères. Cf. C 68, 69, 78, 79, 82, 83; T 582; M 49; A[r] 449, etc.. — M. Amélineau nous objectera que ces auteurs étaient de fervents admirateurs de Théodore, que celui-ci est même le véritable auteur de la Vie de Pakhôme, « puisque les cénobites interprètes n'ont fait qu'écrire sous sa dictée. » Nous savons ce qu'il faut penser de cette dernière proposition (voyez plus haut, p. 34 s., 35, n. 1, 73 s., 106, n. 1). D'ailleurs, le professeur de Paris doit reconnaître lui-même que, dans son hypothèse, la naïveté de Théodore (et aussi des moines qui écrivirent ses discours) nous garantit sa véracité, et qu'à tout prendre, les inconvénients de son caractère ne sont guère dommageables pour l'histoire.

Si donc il fallait nous défier de l'appréciation de nos écrivains eux-mêmes sur le caractère de Théodore, au moins pourrions-nous encore asseoir notre jugement à ce sujet, sur les *faits* rapportés dans nos vies. Quels sont donc les faits qui font si mal penser du disciple préféré de Pakhôme? — Pour prouver sa violence, on en a justement deux à nous alléguer. D'abord, Théodore, repris par le saint, leva la main contre lui (A[r] 447). Dans le récit original (C 57, M 109), on ne lit que la réprimande de Pakhôme. Le reste appartient à la légende qui dédoubla le fait et y ajouta des circonstances contradictoires. Voyez p. 94. Il n'est d'ailleurs dit nulle part que Théodore *frappa* le saint. M 115 parle simplement d'un geste d'impatience *vu* par Pakhôme : ⲁϥⲕⲓⲙ ⲛⲧⲉϥϫⲓϫ ⲉⲣⲟϥ ϫⲉ ⲓⲥϫⲉⲛ ⲑⲱⲛ ⲉⲑⲱⲛ. ⲉⲧⲁ ⲡⲉⲛⲓⲱⲧ ⲡⲁϧⲱⲙ ⲇⲉ ⲛⲁⲩ ⲉⲣⲟϥ ⲉϥⲕⲓⲙ ⲛⲧⲉϥϫⲓϫ ⲉⲣⲟϥ. *Il remua son poing vers lui, d'ici jusque là. Quand notre père Pakhôme le vit remuant son poing vers lui,...* L'expression d'A[r] 447 que M. Amélineau traduit par *frapper*, signifie seulement, elle aussi, *mouvoir sa main.* — On en appelle, en second lieu, à la réponse faite un jour par le jeune moine à Pakhôme : plutôt que de violer la règle, au lieu d'aller saluer sa mère, il serait prêt à la tuer, si Dieu l'exigeait de lui (A[r] 405). Cette réponse n'est pas précisément la même dans la vie primitive (C 26). En tout cas, serait-elle authentique, que, dans la bouche d'un jeune religieux, d'un Copte qui a l'habitude d'exprimer énergiquement ses pensées, elle nous paraîtrait encore une bien faible preuve du fanatisme étroit de celui qui la prononce, d'autant plus qu'elle est manifestement inspirée par un passage de l'Ecriture (cf. C 26, M 54).

L'orgueil de Théodore serait-il mieux établi? On veut qu'il brigua le généralat. Toutes les sources, pourtant, sont d'accord à attester qu'il se

rendit simplement, et après une longue résistance, aux instances des hégoumènes le priant d'accepter cette charge après la mort de Pakhôme. De ses menées et de ses intrigues pour préparer sa candidature, nous ne voyons nulle part la moindre trace. — On pourrait cependant nous faire ici une objection. Théodore était le disciple préféré de son maître; celui-ci, nous l'avons vu, avait songé, dès le principe, à lui remettre la direction de sa congrégation après sa mort, et il l'avait établi son auxiliaire. Si Pakhôme ne l'avait pas reconnu grandement coupable, pourquoi l'aurait-il puni si sévèrement et l'aurait-il écarté définitivement de la charge qu'il lui destinait? — Il est une autre explication à cette conduite. La question de la succession du supérieur général n'était pas encore réglée. Les principaux moines voulurent, la première fois qu'elle sembla se poser, la résoudre de leur propre autorité, du vivant de Pakhôme qu'ils n'avaient même pas consulté. Il y avait, dans cette démarche, une tentative, inoffensive peut-être pour le moment, mais qui, si elle n'eût été sévèrement réprimée, aurait posé un fâcheux antécédent dans la communauté. Sans doute, en punissant Théodore, Pakhôme pouvait vouloir, comme le dit C 69, lui donner une leçon d'humilité. Mais son but principal ne fut-il pas d'empêcher la tentative que nous signalons, de se reproduire? A son lit de mort (C 75, A^r 648), le saint semble bien avoir rendu ses faveurs à son disciple. Il lui recommande instamment de prendre soin du salut des frères négligents (1). Du côté de Théodore, rien ne s'opposait à ce que Pakhôme réalisât son projet de le mettre à sa place. Ce qui y faisait obstacle, c'est le choix intempestif qu'on en avait fait et auquel le saint ne voulait pas donner suite. — Pourquoi encore soupçonner que la soumission de Théodore à la pénitence qui lui fut imposée, ne fut qu'extérieure? M. Amélineau n'en donne aucune raison. M. Grützmacher (p. 106) trouve une preuve de cette dissimulation, dans le fait que cer-

(1) A^r 648, après avoir rapporté ces paroles, ajoute : *Et Théodore pensa en son âme que Pakhôme lui avait ainsi parlé trois fois.... parce que, après quelque temps, il serait le troisième à qui l'on confierait (le gouvernement) des frères. Et, pendant qu'il avait cette pensée, notre père Pakhôme le regarda et lui dit : Non, il n'en sera pas ainsi.* M. Amélineau conclut de ce passage que, lors de la mort du saint, Théodore nourrissait encore l'espoir de lui succéder. Cette ajoute d'A^r est légendaire. D'après A^r lui-même, p. 669, Horsiîsi, pour faire accepter à Théodore, qui s'y refuse, de devenir son coadjuteur, lui rappelle la parole trois fois répétée de Pakhôme. D'après l'ajoute de la p. 648, cette parole eût été alléguée fort mal à propos. Et pourtant A^r ajoute simplement et sans aucune remarque, que Théodore se laissa persuader par cette parole qu'il eût su n'avoir pas le sens que lui donnait Horsiîsi.

tains, à voir la douleur de Théodore, pensaient qu'il voulait quitter le couvent. Il semblerait plutôt résulter de là que le moine humilié ne faisait pas tant d'efforts pour se donner les apparences d'un saint et asseoir ainsi de nouveau sa candidature au généralat. L'humilité de Théodore ne se dément point sous le gouvernement d'Horsiîsi. Les faveurs des frères ne l'ont pas abandonné. Ils voudraient, par exemple, qu'il leur fît la catéchèse (C 79, T 309, A[r] 662). Mais il les renvoie aux enseignements de leur supérieur. Si Horsiîsi eût pu le considérer comme animé des mêmes sentiments que les moines schismatiques (1), eût-il songé à en faire son remplaçant, lui eût-il laissé la direction effective de la congrégation, pour remédier à la situation causée par l'orgueil de ces moines? Qu'on ne dise pas que Théodore avait lui-même suscité la révolution, pour se rendre nécessaire et arriver enfin à son but. Les révoltés ne voulaient pas avoir un *nouveau* supérieur général. C'est de *supprimer cette dignité* qu'il s'agissait, les pères des monastères prétendant se rendre indépendants et maîtres absolus chez eux (C 81; T 586; A[r] 666). Quant à Théodore, il ne se montre nullement empressé d'assumer cette charge (C 82, A[r] 669). Quand il l'a une fois prise, il ne se considère que comme le lieutenant d'Horsiîsi (C 83, A[r] 670), et agit comme tel. S'il a une décision importante à prendre, il va le consulter (ib. C 86). Et ce n'est pas là une pure formalité, ou une nouvelle dissimulation : il cède en effet aux idées d'Horsiîsi, quand elles sont opposées aux siennes (M 259 s.). Dès qu'il le peut, il ramène son supérieur à la tête de la communauté et s'efface devant lui (C 93, M 276, A[r] 697). Enfin, au moment de rendre l'âme, il atteste de nouveau sa soumission à Horsiîsi, dont il se proclame, de rechef, le simple lieutenant (C 94; M 284; A[r] 702).

En face de tous ces faits et de tous ces témoignages, nous ne comprenons pas comment M. Amélineau, publiant un nouveau fragment thébain relatif à Théodore, a pu écrire (MMFC, IV 2 f., p. 487) : « J'avais cru jusqu'ici que Théodore avait partagé avec Horsiîsi, le gouvernement des communautés pakhômiennes; je me trompais; Horsiîsi avait été bel et bien déposé, à la suite des menées de celui qui se disait son fils et qui, en secret, minait son autorité.» C'est aller à l'encontre de tous les textes. *J'ai vu Théodore, ton auxiliaire*, écrit Athanase à Horsiîsi, C 92 : Ἴδον τὸν

(1) Notez d'ailleurs qu'à ce moment, Théodore se trouvait à Phenoum, loin du théâtre de la rébellion.

συνεργόν σοῦ. Il est la loi, dit Théodore lui-même dans M 284; *moi, je ne suis que son lieutenant. Théodore*, dit A^r 698, *avait mis dans sa pensée que le premier père était Horsiîsi, et qu'il n'était lui-même que le second.* Donc, les recensions grecque, memphitique et arabe protestent contre la déposition d'Horsiîsi (1). Le fragment thébain publié par M. Amélineau (l. c., p. 588 s.) renfermerait-il des données contraires? Nullement. Ce sont des reproches véhéments adressés aux hégoumènes dont la conduite a provoqué la retraite d'Horsiîsi. *Vous vous êtes levés contre notre bienheureux père saint*, leur dit-il, *vous l'avez rejeté de sa charge, cet homme de bien dont nous n'étions pas dignes*, etc.. Est-ce que les auteurs de C, de M et d'A^r n'auraient pas pu mettre ces mêmes paroles dans la bouche de Théodore, attendu que les menées des moines rebelles firent du moins abandonner à Horsiîsi l'exercice de ses fonctions? Bref, Théodore ne fut jamais que le lieutenant du troisième supérieur général des communautés pakhômiennes. De son propre mouvement, Horsiîsi lui confia le gouvernement de l'ordre (2). Il voulait de son côté, semble-t-il, n'y prendre plus part. Mais Théodore recourut toujours à lui comme à son conseiller et à son maître, et le réintroduisit, aussitôt qu'il le put, dans la direction effective des monastères (3).

Le disciple bien-aimé de Pakhôme gouverna sa congrégation durant dix-huit ans et parvint à y ramener l'union et la paix un instant troublées. Il réussit spécialement à convertir le chef de la rébellion, Apollonios, le supérieur de Temouschons. L'exemple donné fut toutefois funeste à la communauté. Le souci des choses temporelles était comme

(1) Si Horsiîsi avait été déposé par les frères, comment Theodore eût-il pu, dans son gouvernement, se montrer toujours dépendant de lui? Et comment Horsiîsi, à la mort de Théodore, eût-il repris comme naturellement, sans élection ni désignation d'aucune sorte, les rênes du gouvernement?

(2) Sans toutefois donner sa démission, A^r 668 le dit explicitement. D'ailleurs, dans le discours où Horsiîsi annonce sa résolution aux moines, il se dit incapable de porter *seul* le poids du gouvernement. Cf. C 82, A^r 668.

(3) Nous nous sommes attardés assez longtemps sur ces considérations relatives au caractère et au rôle de Théodore. Cette étude est en effet importante pour l'histoire du cénobitisme naissant. Elle nous fait voir spécialement quel y était l'état des âmes, et ce qu'il faut penser de cet esprit de révolte, de ces menées souterraines conduites par Théodore, sous l'impression desquels les introductions de M. Amélineau laissent ses lecteurs. D'autre part, elle nous montre par quels procédés on cherche à déposséder de leur renommée de sainteté, les moines de la Thébaïde. — « Dans la manière dont il caractérise Théodore par exemple (xcv), et en général les moines égyptiens, (M. Amélineau) s'est servi de couleurs fort noires, et il a porté un jugement sévère sur maints traits innocents ». Tel est l'avis qu'exprime M. Krüger dans la *Theolog. Litteraturz.*, 1890, col. 620 s..

un mauvais ferment déposé dans son sein. Plus tard encore, Théodore eut à gémir sur ceux pour qui le soin de leurs champs et de leurs affaires était une occasion de relâchement (C 93, M 259, A^r 698 s.) (1).

Sous sa direction toutefois, le cénobitisme prit de nouveaux développements. Deux monastères s'élevèrent près de Schmoun (2) (C 86, M 271, A^r 676). M les appelle Nouoi et Kahior; C, Obi et Kaïos. Ce dernier est nommé Kâbour A^r 680. — Théodore construisit encore un couvent aux environs d'Hermothis (3) (C 86, A^r 676). De même que Pakhôme avait établi une maison de femmes à côté de Tabennîsi et de Tesminé, Théodore en éleva une troisième, à un mille environ de Peboou, dans un village nommé par C (86) Βηχρὲ et par A^r (676) Fakhna. — Enfin, la lettre d'Ammon (n. 17) nous renseigne un monastère construit non loin de Ptolémaïs (4).

C'est ainsi que le cénobitisme pakhômien s'étendait sans cesse dans la Haute-Egypte, non-seulement vers le nord, comme l'écrit M. Grützmacher (p. 108), mais aussi vers le sud, et qu'il poussait ses ramifications depuis Schmoun jusqu'à Esneh.

(1) « Nous avons, dit Tillemont, *l. c.*, p. 877, une lettre de Saint Isidore de Péluse († vers 440) adressée aux religieux du monastère de Tabenne, où il les exhortait par l'autorité de S. Jacque, à se garder de l'ambition qui fait que plusieurs veulent être maîtres. On voit par là, aussi bien que par ce que nous avons dit de l'élection et de la mort de S. Théodore, que la discipline s'était un peu relâchée et la piété affaiblie parmi les religieux de Tabenne ».

(2) Schmoun est l'Hermopolis magna des Grecs. Elle se trouvait sur la rive occidentale du Nil, au sud d'Antinoë, mais passablement au nord de l'emplacement des monastères que nous avons étudiés jusqu'ici. Cf. AMÉLINEAU, *Géographie*, 167 s.; QUATREMÈRE, *l. c.*, I, 490 s.. — Les couvents de Nouoi et de Kahior étaient situés aux environs de cette ville (C 86, M 271). Cf. Amélineau, *l. c.*, p. 208, 286; Quatremère, *l. c.*, I, 145. Kahior devait être plus au nord que Nouoi (περὶ τὴν 'Ερμούπολιν... τῆς ἀνωτέρας μονῆς Καΐος λεγομένης. C 88).

(3) Nous n'avons pas de donnée qui nous permette d'identifier ce lieu. Les textes hiéroglyphiques et coptes nous font connaître une ville du nom de *Armont, Ermont, Ermônt, Rmonthin,* dans la province d'Esneh. Cf. AMÉLINEAU, *Géographie*. 60 s., 165 s..

(4) Le nom copte de cette ville est Psoi. Elle se trouve sur la rive occidentale du fleuve, au nord de Temouschons. Cf. AMÉLINEAU, *l. c.*, p. 381. — Quand, en 352, Ammon vient se faire moine près de Théodore, il ne compte encore que dix monastères dans la communauté (n. 13). Rien ne permet à M. Grützmacher de dire que celui de Ptolémaïs (n. 17) y soit déjà compris. Peut-être aussi, Ammon parle-t-il de dix monastères différents de celui de Peboou où il se trouve. En tout cas, à cette époque, Théodore n'avait donc encore construit qu'une ou deux nouvelles maisons. — Plusieurs fois (p. 101, n. 2; p. 108), M. Grützmacher parle de couvents qui se seraient détachés de l'ordre. Pas un seul texte n'appuie cette hypothèse. Si, en divers endroits, on entend parler de *huit* monastères existant du temps de Pakhôme, tandis que le saint en avait construit neuf, il peut très bien s'agir des couvents autres que celui de Peboou.

Mais, sa renommée avait bientôt franchi les limites de la Thébaïde. Déjà du temps de Pakhôme, nous voyons Théodore l'Alexandrin se faire cénobite à Peboou (C 60, M 141 s., A[r] 473 s.), et le saint dut affecter une maison spéciale, dans son monastère, *aux Alexandrins qui venaient à lui et aux étrangers*. Théodore, dont nous venons de parler, en fut le supérieur, et ce fut lui et ses moines qui servirent d'interprètes à Pakhôme, à Horsiisi et à Théodore, auprès des religieux qui ne comprenaient pas le copte. Quand Ammon entra dans cette maison des Grecs, la deuxième année du gouvernement de Théodore, elle se trouvait encore sous la direction de Théodore l'Alexandrin, qui avait Ausonios pour son second (*Ep. Amm.*, 4). Ammon y vécut avec Πατρίκιος, originaire de Lycie (ib., 19). Il mentionne aussi, dans le monastère, un libyen du nom de Ὡρίος (ib., 2). Les auteurs de C (60 f.) nous font connaître également quelques habitants de la maison des étrangers de Peboou ; les uns avaient vécu du temps de Pakhôme, les autres ne l'avaient pas connu. Il y en avait d'Alexandrie, ἀπὸ Ἀλεξανδρέων ; il y avait aussi des Romains Ῥωμαίων : ces derniers, comme le font observer les Bollandistes (l. c., p. 320), étaient peut-être du patriarcat de Constantinople (1). M 225 parle d'un moine Domnios, Arménien de race.

Les recensions de la Vie de Pakhôme poursuivent l'histoire de ses monastères, jusqu'à la mort de Théodore arrivée en l'an 368. A l'occasion de ce triste évènement, s. Athanase écrivit à Horsiisi et à ses moines, une lettre de condoléance, où il fait le plus grand éloge du défunt, exhorte Horsiisi à reprendre ses fonctions et se recommande aux prières des cénobites. Horsiisi, qui, nous l'avons vu, avait déjà recommencé à visiter les monastères, reprit alors la barre du gouvernement. Nous ne savons pas pendant combien de temps, ni avec quel succès il présida de nouveau aux destinées de la communauté pakhômienne (voyez p. 76).

*
* *

L'histoire du cénobitisme, à la période suivante, nous est fort peu connue. Pallade (*Histoire lausiaque*, XXXVIII-XLI), et Sozomène (*Hist. Eccl.*, l. III, c. XIV) (2) ne nous donnent guère, à son sujet, de donnée

(1) P. 27 parle encore d'un moine *romain*, et le contexte indique qu'il s'agit bien d'un latin.

(2) Il en est de même des récits ajoutés aux deux premières recensions éthiopiennes de la règle de s. Pakhôme. Cf. Basset, *Les apocryphes éthiopiens*, fasç. VIII.

nouvelle, si ce n'est le nombre des moines pakhômiens. Sozomène dit ces moines dispersés κατὰ τὴν Θηβαΐδα καὶ τὴν ἄλλην Αἴγυπτον. Le chap. III de l'*Historia monachorum* (1) de Rufin parle d'Ammon, père de 3000 moines qu'on nomme Ταβεννησιῶτας (2). Cassien (*De coenob. instit.*, l. IV, c. I, XXX) ne nous apprend non plus rien de nouveau, si ce n'est le nombre des religieux de Tabennîsi.

S. Jérôme, dans le prologue à la version latine de la règle pakhômienne (3) qu'il fit peu après la mort de sainte Paule (404), rapporte qu'un prêtre, Silvain, lui avait envoyé des livres venant d'Alexandrie et contenant la traduction grecque des préceptes de Pakhôme, de Théodore et d'Horsiisi, et lui avait démandé de les rendre en langue latine : car, disait-il, il y avait dans les monastères de la Thébaïde « et in monasterio Metanœæ, quod de Canopo in pœnitentiam felici nominis conversione mutatum est », un grand nombre de Latins ne connaissant ni le copte, ni le grec. Deux points sont à relever dans ces paroles de s. Jérôme. D'abord, nous voyons ici, à côté des Grecs d'Alexandrie, de Lycie et d'ailleurs, que nous avons déjà rencontrés, de nombreux moines de l'Occident accourus dans les couvents pakhômiens d'Egypte (4). En second lieu, s. Jérôme nous renseigne sur une nouvelle fondation de nos céno-

(1) Ce chapitre a été intercalé, avec d'autres, dans l'*Historia lausiaca* (c. XLVIII, ed. du Duc, Migne, P. G., 1132. Cf. PREUSCHEN, *Palladius und Rufin.*, p. 211 s.) et la mention d'Ammon dans Sozom., H. E., VI, 28, en dérive, du moins indirectement. Cf. PREUSCHEN, *ib.*, p. 183 s., 228.

(2) C'est en descendant de Lycopolis vers le désert de Nitrie, que Pallade et Rufin rencontrent Ammon. Il devait donc habiter un des monastères voisins de Schmoun (cf. p. 199), à moins toutefois qu'il n'ait été un des successeurs de Horsiîsi, à la tête de toute la communauté pakhômienne. Zacharie, évêque de Sekhôou, l'auteur de l'éloge de Jean Kolobos (A D M G, XXV, 316 s.), décrivant un ouvrage intitulé *le Paradis* où il a puisé ses renseignements, nous apprend qu'il y était parlé de.... abba Palamon et abba Pakhôme, abba Horsiîsi et abba Pétronios, abba Théodore et abba Môna.... M. Preuschen (*Palladius und Rufinus*, p. 247, n. 5) estime qu'au lieu de Môna, il faut lire Amôna. Ce nom ne serait-il pas celui du moine dont parle Rufin (Ἄμμωνα, Preuschen, *ib.*, p. 27), et, dès lors, ce personnage, placé sur la même ligne que Pakhôme, Pétronios, Horsiîsi et Théodore, n'aurait-il pas été leur successeur? On comprendrait très bien, en ce cas, le grand nombre de disciples que lui donne Rufin, et le titre dont il l'honore « patrem monachorum qui Tabennensii appellantur ». En tout cas, M. Preuschen (*l. c.*, p. 207), n'est pas en droit d'accuser ici Rufin d'erreur géographique, puisque les moines de Pakhôme eurent certainement plusieurs maisons au nord de Lycopolis (cf. p. 199, n. 2), et que tous, quel que fût leur monastère, s'appelaient moines de Tabennîsi.

(3) Migne, P. L., t. XXIII, col. 65 s..

(4) Cette donnée n'a assurément rien qui doive nous surprendre. Qu'on se rappelle les voyages et le séjour de Rufin, de Mélanie, de Jérôme et de bien d'autres en Égypte.

bites, celle d'un monastère à Canope, aux portes mêmes d'Alexandrie, sur la Méditerranée. « La donnée de s. Jérôme, dit M. Grützmacher (p. 112), si elle était historique, serait de la plus haute importance pour l'histoire de l'extension de l'œuvre de s. Pakhôme... La règle pakhômienne, poursuit-il, Jérôme ne permet pas d'en douter, fut suivie dans le monastère de Canope. Mais ce monastère si éloigné, aurait difficilement appartenu à la congrégation qui avait son centre à Peboou. » Ces doutes (1) seraient tombés, si M. Grützmacher avait ouvert le catalogue de Zoega. Des fragments d'une histoire d'Alexandrie, renseignés sous le nº CLX des cod. sah., lui auraient appris que le patriarche Théophile († 384), dont l'évêque Ammon nous fait connaître les sympathies pour nos moines, fit venir de la Haute-Egypte à Canope, une colonie de moines pakhômiens, lesquels plus tard semblent avoir construit un couvent à l'intérieur même d'Alexandrie. Ce n'est d'ailleurs pas le seul témoignage qui nous parle de ce nouveau monastère. Dans le libellus qu'il présenta au concile de Chalcédoine contre Dioscore (2), le prêtre alexandrin Athanase, parlant de ce faubourg d'Alexandrie qui autrefois s'appelait Canope, le dit être comme sous la garde d'un monastère de Tabennîsiotes : ὅλον γὰρ δοκεῖ ὑπὸ τὴν φυλακὴν τοῦ εὐαγοῦς μοναστηρίου τῶν Ταβεννησιωτῶν. Et dans l'*Éloge de Macaire de Tkôou*, (M M F C, IV, 1 f., 155), nous voyons un archimandrite de Tabennîsi passer *une année de jours* à Canope (3). Nul doute donc que la congrégation pakhômienne ne se soit étendue jusqu'à Alexandrie. Il est toutefois bien vraisemblable que, trop éloignée des autres monastères, la nouvelle colonie ne fut pas unie aussi intimement que les autres au couvent central de Peboou.

La vie de Schenoudi nous apprend que, du temps du fameux moine, abba Victor était archimandrite de Tabennîsi (M 12, Ar 324, 334, cf. *Él. de Mac. de Tkôou*, M M F C, IV, 133) et abba Martyrios, de Peboou

(1) M. Preuschen *(Deutsch. Litteraturzeit.,* 1896, col. 710 s., et *Palladius und Rufinus,* p. 207, n. 3), les a encore accentués.

(2) *Concilia generalia Labbei,* Paris, 1681, t. IV, col. 407.

(3) Cf. Eunape, c. iv. — Renaudot, *Hist. patriarch. Alex.,* p. 105, a connu le fait mentionné dans le document de Zoega. Seulement, lui, ou l'historien Sévère qu'il utilise, l'a mal compris ; il place à Jérusalem le nouveau monastère pakhômien. — Qu'on se rappelle les rapports de Théophile avec nos moines, tels qu'ils nous sont connus par la lettre d'Ammon, et l'on verra que la donnée de l'histoire copte n'a rien que de très vraisemblable. — Puisque la traduction latine de la règle de s. Pakhôme devait surtout servir au monastère de Canope, M. Revillout, *Revue de l'hist. des relig., l. c.,* p. 419 et 549, n'est pas autorisé à croire que ce monastère fut habité par des religieux de la réforme de Schenoudi.

(M 41, 51 ; Ar 378, 401). Le premier accompagna Schenoudi au concile d'Ephèse en 431. Tous deux nous sont encore connus par un document thébain légendaire, dont un fragment a été publié dans les M M F C, IV, 2 f., p. 530 s., et où nous lisons que Martyrios construisit une église à Peboou en l'honneur de Pakhôme, *par l'ordre du roi Théodose et du saint apa Victor l'archimandrite*. L'époque ici indiquée convient bien à Martyrios, contemporain de Schenoudi († 452). La construction de l'église dont parle notre fragment, se fit du temps de l'empereur de Constantinople Léon, et d'un archevêque d'Alexandrie du nom de Timothée, alors que *Dieu apaisa la tempête qui s'était levée contre l'Eglise*. Cet empereur Léon, c'est Léon I (457-474), puisqu'on n'en rencontre pas un autre de ce nom, jusqu'au règne de Léon l'Isaurien en 717, presque cent ans après l'invasion des Arabes en Egypte (1). L'archevêque Timothée ne peut donc être que le monophysite Timothée Elure (457-477) ou bien son adversaire, le successeur catholique de Protérios, Timothée Salophakialos (460-481). Léon défendait le concile de Chalcédoine et avait exilé Elure. Le patriarche qu'il est dit avoir envoyé consacrer le nouveau temple de Peboou, sera donc Salophakialos. Cette consécration se trouvera ainsi placée vers l'an 460, alors que, par l'exil d'Elure, Dieu, d'après notre texte, *apaisa la tempête qui s'était levée contre l'Eglise*. Martyrios, qui à ce moment dirigeait le monastère de Peboou, est donc bien le même que celui dont parle la vie de Schenoudi, quoi qu'en pense M. Amélineau (M M F C, IV, 492 s.). Il avait eu pour prédécesseur apa Panouté (ib. 630).

D'après les données que nous venons d'étudier, dans les premières années qui suivirent le concile de Chalcédoine, les moines pakhômiens restèrent attachés aux archevêques catholiques d'Alexandrie (2). C'est

(1) L'empereur dont il est ici question, devait d'ailleurs succéder d'assez près à Théodose, puisque l'église de Peboou est dite avoir été commencée de par l'ordre de Théodose. Or, Léon I était le deuxième successeur de Théodose II le Jeune.

(2) « Les monastères de Pakhôme vécurent trois siècles dans l'orthodoxie et la piété ; puis, dégénérant de la noblesse et de l'esprit de leurs fondateurs, ils préférèrent s'attacher à l'hérésie. » Macaire, *Hist. de l'Église d'Alexandrie*, Caire, 1894. — Pourtant, d'après l'Éloge de Macaire de Tkôou (M M F C, IV, 154 s.), Paphnuti, archimandrite de Tabennisi, lors du concile de Chalcédoine, aurait été opposé à Protérios, le successeur catholique de Dioscore. Seulement, cet éloge, qui est un panégyrique de Dioscore autant que de Macaire, ne mérite pas grande confiance sur ce point, comme sur plusieurs autres. Il est à observer qu'un fait attribué à ce Paphnuti (*ib.*, p. 154) dans l'éloge de Macaire, est mis au compte de Victor de Tabennisi dans le panégyrique arabe de Schenoudi p. 431. Peut-être Paphnuti fut-il le successeur de Victor, qui était déjà archimandrite en 431.

ainsi encore que Salophakialos, exilé en 476, se retira dans le couvent de Canope (1). Ce patriarche avait comme économe général de son église, et eut comme successeur catholique en 481, Jean Telaia, dit le Tabennisiote, parce qu'il avait embrassé la religion établie par Pakhôme (2).

Plus nous avançons, et plus les renseignements deviennent maigres sur l'histoire du cénobitisme pakhômien. Le synaxare (M M F C, IV, 2 f., 512) ainsi qu'un fragment thébain de la vie d'Abraham (ib. 744), nous apprennent que ce moine devint hégoumène de Peboou, et résista à Justinien (527-565) qui voulait lui faire souscrire le *tome de Léon*. — Voyez encore M M F C, IV, 2 f., 710 (cl. 507); ib., 666, 668. — On le voit, les documents actuellement connus ne nous permettent guère de suivre notre histoire au-delà du IVe siècle.

Pourrait-on déterminer le nombre qu'atteignirent les disciples de saint Pakhôme? La vie originale C ne donne point de chiffre. Pakhôme, au synode d'Esneh, y constate seulement que ses disciples sont multitude : Ἡμεῖς δὲ, τοσοῦτον πλῆθος ὄντες, ἐννέα μοναί (C 72). L'auteur grec assure un peu plus loin (n. 81) qu'ils se multiplièrent encore considérablement sous Horsiisi : τῶν ἀδελφῶν πληθυνθέντων σφόδρα. — Cassien *(De cœnob. inst.*, l. IV, c. 1) compte plus de 5000 frères Tabennisiotes. La première recension éthiopienne de la règle de Pakhôme (Basset, *l. c.*, p. 25) donne aussi le chiffre de 5000 hommes. — Pallade *(Hist. Laus.*, c. XXXVIII) fait s'élever nos moines à environ 7000 hommes. Sozomène et Ar 380 fournissent la même donnée. — Enfin, saint Jérôme, dans le prologue à sa version latine de la règle pakhômienne, écrit que 50,000 moines environ assistaient aux réunions générales de l'ordre, sans compter ceux qui devaient rester dans les divers monastères.

A toute première vue, ce chiffre de saint Jérôme paraît fort exagéré (3). Il ne concorde même pas avec les autres renseignements donnés par le saint docteur. D'après lui, dans un monastère, il y avait 30 ou 40 maisons, et chacune comprenait environ 40 frères. Or, à la mort de Théo-

(1) Evagrius, *Hist. Eccl.*, l. III, c. XI, Migne, P. G., t. LXXXVI, col. 2616.

(2) Evagrius, *Hist. Eccl.*, l. III. c. XII; Sévère d'Eschmouneïn, ap. Revillout, *Revue des quest. hist.*, 4e livr., XIIe a., 1 juillet 1877; cf. Amélineau, M M F C, IV, p. XL.

(3) Il y a certainement des données inexactes dans ce prologue. Syrus, d'après s. Jérôme (Migne, *l. c.*, col. 68), eût encore vécu en 404, âgé de 110 ans. Il s'agit bien du supérieur de Phenoum que nous connaissons déjà, puisque c'est celui avec lequel Pakhôme se servait d'un alphabet mystérieux *(ib.*, cf. col. 100). Or, ce Syrus était mort de la même épidémie qui emporta Pakhôme (C 74, A' 644).

dore, nous ne connaissons que treize monastères de religieux pakhômiens. Supposez-en vingt, si vous le voulez, en 404, et vous n'arriverez encore qu'à 30,000 moines, en en mettant 1600 dans chaque couvent. — Mais ce dernier chiffre est lui-même beaucoup trop élevé. D'après Pallade et Sozomène (l. c.), *le grand monastère* abritait 1300 religieux, mais les autres n'en contenaient que 2 ou 300. La première recension éthiopienne de la règle pakhômienne (Basset, l. c., p. 25) donne aussi ce dernier chiffre pour les couvents ordinaires. Telle semble avoir été la moyenne de la population des monastères. Il n'est pas, dès lors, vraisemblable qu'à Peboou, les moines se soient élevés, comme le dit Pallade, jusqu'au nombre de 1300 (1). De fait, Ammon nous apprend dans sa lettre (n. 1) qu'en l'an 352, alors cependant que le nombre des moines avait crû considérablement sous Horsiisi (C 81), le monastère central ne renfermait qu'environ 600 moines (2). D'ailleurs, si l'on tient compte de tout ce qui se trouvait dans l'enceinte du couvent, on admettra difficilement qu'un plus grand nombre de religieux ait pu y trouver place (3). A la mort de Théodore, nous connaissons douze maisons de religieux, outre celle de Peboou. Au commencement du ve siècle, quelques-unes pourraient s'y être encore ajoutées. Nous serions ainsi portés à admettre comme chiffre total des cénobites à cette époque, celui que donnent Cassien et la première règle éthiopienne, à savoir cinq mille hommes (4).

Les religieuses, qui n'occupaient que trois couvents, étaient naturellement moins nombreuses. D'après Pallade (c. XXXIX) et la première règle éthiopienne (Basset, p. 27), la maison qui se trouvait près de Panopolis (Akhmîm), en contenait environ 400.

(1) Au c. XX, Pallade donne le chiffre de 1400.

(2) D'après la version que König (*Studien und Kritiken*, 1878), donne de la première règle éthiopienne, le « grand monastère » n'eût eu que 300 hommes. Cf. seconde règle éthiopienne, Basset, p. 40.

(3) M. Amélineau (*Vie de Schenoudi*, p. 88), nous apprend que l'enceinte du célèbre monastère de Schenoudi a 120 mètres de long, sur 100 de large. Les monastères de S. Antoine, de S. Paul et ceux de Nitrie ont environ la même enceinte (cf. P. MICHEL JULIEN, S. J., *Voyage aux déserts de Scété et de Nitrie*, Lyon, 1882. et *Voyage dans le désert de la Basse-Thébaïde*, Lyon, 1884. Extr. des Missions catholiques). Or, dans cette enceinte, outre les maisons et les cellules, il y avait une et souvent plusieurs églises, les lieux de travail, un jardin, des cours, les places destinées aux réunions communes. Les moines y habitaient des maisons séparées. Dans ces conditions, auraient-ils pu se trouver 1600 ou 1300 dans cette enceinte?

(4) On voit que le chiffre de s. Jérôme (50,000) proviendrait facilement de celui-là. — Ammon (n. 13), dit que plus de deux mille moines assistaient à la réunion de Pâques à Peboou.

Dieu avait béni l'institution de Pakhôme. Il jeta les fondements de son œuvre à Tabennîsi, seul avec son frère qui entravait ses projets. Mais un siècle ne s'était pas écoulé, que des milliers de religieux se sanctifiaient par l'observation de ses règles.

CHAPITRE II.

LE CÉNOBITISME SOUS SCHENOUDI.

Nous avons vu jusqu'ici les institutions pakhômiennes se développer dans des monastères intimement réunis les uns aux autres, soumis à la direction générale du saint et de ses successeurs, et formant ainsi les diverses maisons d'une même congrégation, d'un même ordre religieux. D'autres monastères adoptèrent bientôt la règle de vie tracée par Pakhôme, en la modifiant toutefois d'après des besoins particuliers ou des vues nouvelles, et sans se soumettre à l'autorité du supérieur général de Peboou. Tel fut, à l'époque de la mort de Pakhôme et non loin des maisons bâties par lui aux environs d'Akhmîm, le couvent d'apa Bgoul.

Ce moine aurait joué, d'après MM. Revillout et Amélineau, un rôle très important dans l'histoire monastique de l'Egypte. « On peut dire, écrit M. Revillout (*Rev. de l'hist. des rel.*, l. c., p. 403), qu'après saint Pacôme, c'est lui qui a fait faire à l'ascétisme, qui depuis cinquante ans tendait à se transformer chaque jour davantage, le pas le plus décisif. » Cette appréciation du savant égyptologue se base sans doute sur son interprétation du document renfermé dans le Cod. Sah. 181 du Musée Borgia. Un examen attentif de ce document nous a amené à conclure qu'il s'y agit très peu de Bgoul (cf. p. 148 s.). Tout ce que nous y apprenons à son sujet, c'est qu'il donna à ses disciples des règles *en dehors de celles qu'avaient écrites les pères anciens, Pakhôme et ceux qui l'ont suivi* (M M F C, IV, 235). Notre moine avait donc embrassé les institutions pakhômiennes, mais il crut devoir les réformer et les compléter. *Il n'a rien enlevé, il a ajouté autre chose. Il a augmenté les biens* (ib.). Les premiers fondateurs du cénobitisme avaient *édifié des règles selon la mesure de l'infirmité de ceux qui les approchaient.* Mais depuis lors, l'ascétisme avait poussé de solides racines et *la terre entière connaissait la gloire de Dieu.* On devait se montrer plus sévère et ne plus permettre

de manger du pain deux fois, ni se contenter *de la suffisance de prières, de minimes œuvres.*

Cette réforme ne s'adressa toutefois qu'à un petit nombre de religieux. Les disciples de Bgoul n'étaient pas nombreux et son monastère ne connut point la splendeur que lui attribue M. Amélineau *(Vie de Schenoudi,* p. 29). Quand son successeur fit signer à ses cénobites la profession dont nons parlerons bientôt, ils n'étaient que trente frères : encore dans l'entretemps, s'étaient-ils considérablement multipliés (1).

Le monastère d'apa Bgoul était situé aux environs d'Akhmîm, près des ruines du village d'Atripé, « au milieu de la bande sablonneuse qui court entre la montagne de ce nom et la plaine » (2). Le voisinage d'Akhmîm nous est garanti par tous les endroits du panégyrique de Visa où nous voyons les habitants de cette ville accourir auprès de Bgoul d'abord, puis de Schenoudi. Akhmîm se trouvait toutefois de l'autre côté du fleuve, que Schenoudi devait traverser chaque fois qu'il s'y rendait. Ce monastère existe toujours sous le nom de *Deir-el-Abiad, monastère blanc.* Du temps de Bgoul, il devait être peu considérable. Pourtant, si l'on en croit le panégyriste Visa (M 5), un grand concours de peuple y avait déjà lieu.

Schenoudi succéda à Bgoul, son oncle, à la tête de la communauté. Son père Abgous l'avait amené au supérieur du couvent d'Atripé, *afin qu'il reçût sa bénédiction* (M 5, A[r] 307). Mais Bgoul obtint d'abord de ses parents de conserver l'enfant auprès de lui, pendant une semaine, afin de *l'éprouver et de voir ce qui lui arriverait.* Et bientôt, il le revêtit de l'habit monacal. Des premières années qu'il passa dans la vie monastique, nous ne connaissons absolument rien (3). Dès les premiers récits de son

(1) M M F C, IV, 230, 232. – M. Amélineau *(Vie de Schenoudi,* p. 29, 49), suppose qu'une école était déjà annexée au monastère de Bgoul. Après ce que nous venons de dire, la chose paraîtra assez invraisemblable. Aussi bien, n'est-il dit nulle part que le père de Schenoudi conduisit son enfant à son oncle, pour que celui-ci se chargeât de son éducation. « Ils croyaient ne lui faire qu'une simple visite », dit M. Revillout *(l. c.,* p. 111) et la chose est si vraie que pour obtenir de garder près de lui le jeune garçon, Bgoul doit en faire la demande expresse.

(2) Amélineau, *Vie de Schenoudi,* p. 29; cf. M M F C, IV, *Panégyr. de Schenoudi,* p. 241, 289, 392; *Éloge de Macaire de Tkôou,* ib., p. 210. — Il faut distinguer soigneusement Atripé, d'Athribis, ville située dans la Basse-Egypte, à l'éndroit où la branche Tanitique se sépare du Nil (Quatremère, *Mémoires,* I, 11). M. Amélineau, dans sa *Vie de Schenoudi,* comme dans sa traduction du panégyrique de Visa, écrit souvent Athribis pour Atripé.

(3) Cela n'empêche pas M. Amélineau d'y consacrer trente pages dans sa *Vie de Schenoudi,* p. 47 s.. Il sait que les premières années de Schenoudi dans le cloître furent consacrées à l'étude, et au service de l'autel. Il sait la manière dont furent dirigées ses études. Il sait que Schenoudi aida son oncle dans l'administration de son monastère, etc., etc..

panégyrique (M 8, Ar 311), il nous apparaît comme supérieur de moines. Nul doute que ce ne soit bien le monastère d'Atripé qu'il ait dirigé après son oncle. Rien n'indique en effet que sa vie religieuse ait jamais eu d'autre théâtre que celui sur lequel elle commença.

Schenoudi sut, sans doute, faire valoir, mieux que son oncle, l'idéal monastique qu'avait conçu celui-ci, et son renom de sainteté lui attira des disciples. Sous sa direction, le nombre des moines d'Atripé alla croissant. Il fallut *agrandir l'habitation,... on creusa un puits, parce qu'il ne s'y trouvait auparavant qu'un tout petit puits.* Le jardin fut aussi bientôt créé : palmiers, oliviers, légumes, poussèrent sur ce sol jusque là aride. Des *lieux de travail* s'élevèrent, destinés aux différents métiers. C'est ainsi, qu'à l'instigation du frère Martis, nous voyons Schenoudi établir dans son couvent un atelier de tissage. Les pieux pélerins des environs contribuaient aux frais de toutes ces installations, en apportant à Atripé leurs *souvenirs* (Cf. M M F C, IV, 230-233). — Notre monastère ne prit toutefois ces développements que peu à peu. Quand il parvint à contenir une trentaine de frères, il y avait longtemps que Pakhôme était mort; il se trouvait déjà compté parmi les *pères anciens.* C'est à ce moment que Schenoudi résolut de faire signer par tous ses moines, une profession d'obéissance aux règles élaborées par Bgoul et que lui-même, sans doute, avait développées (1). *Il les réunit ensemble. Il leur fit faire aux uns et aux autres une profession par écrit, afin qu'ils n'eussent qu'une seule manière, soit de nourriture, soit de vêtement, qu'il n'y eût entre eux nulle différence, nulle division dans toute œuvre qu'ils feraient, soit psychique, soit pneumatique. Ils écrivirent volontiers pour marcher dans les règles et tous les ordres du saint homme que nous avons déjà nommé, apa Bgoul et de ses successeurs. Et cette profession, il la leur fit testifier, il la prit* et la plaça dans les archives du monastère (M M F C, IV, 1 f., 234-236).

Cette profession d'obéissance à laquelle Schenoudi amena ses disciples, et les règlements qu'elle confirmait, ont de l'importance dans l'évolution des règles monastiques. Leur étude trouvera plus naturellement sa place dans notre troisième partie. Ne pourrions-nous pas toutefois ici découvrir les raisons qui amenèrent Schenoudi à faire signer par ses religieux l'acceptation solennelle des institutions établies dans son monastère, alors que, jusque là, on semble s'être contenté de l'engagement implicite

(1) Comme la règle pakhômienne, la réforme de Bgoul et de Schenoudi dut se développer peu à peu et d'après les circonstances.

d'observer les règles, engagement qu'entraînait naturellement avec elle l'entrée en religion? Bgoul, nous l'avons déjà vu, avait voulu rendre plus sévères les lois données aux cénobites par Pakhôme, et Schenoudi aura poussé plus loin encore l'œuvre de son oncle. Cette réforme, par sa nouveauté et par son caractère de rigueur, n'aurait-elle pas suscité des critiques parmi les religieux d'Atripé? Il est curieux, en effet, d'observer que tout le discours prononcé par Schenoudi à l'occasion de la profession qui nous occupe, tend à montrer que les nouvelles règles sont simplement le développement naturel et exigé par les circonstances, de celles qu'avait données Pakhôme. Ce discours commence par cette phrase significative : *Je vous dis cela, mes fils, afin que l'adversaire ne trompe personne sous prétexte de folie, pensant que nous avons pris sur nous un joug dur à l'excès.* L'esprit d'insubordination, contre lequel, nous le verrons, Schenoudi dut si souvent lutter, n'aurait-il pas commencé à se manifester dès les débuts de son gouvernement? Ne serait-ce pas pour le réprimer plus efficacement, qu'un jour où il les avait mieux disposés, il fit promettre solennellement et par écrit, à ses religieux, d'observer fidèlement les nouvelles institutions?

Ceux-ci continuèrent à se multiplier. Il fallut élargir encore les constructions antérieures et l'on éleva une grande église (1) à laquelle on s'attacha toujours, dans la suite, à concilier la plus profonde vénération (2). Des femmes vinrent aussi se mettre sous la conduite de notre moine qui leur construisit un couvent non loin de son monastère. Nous trouvons dans le catalogue de Zoega, plusieurs lettres ou règlements qui leur sont adressés ou qui s'en occupent (3).

S'il fallait en croire la recension arabe du panégyrique de Visa (p. 331), Schenoudi eût eu un jour *sous sa main deux mille deux cents moines et dix-huit cents femmes en religion, sans compter les petits et ceux qui prenaient soin d'eux.* Ce chiffre, qui ne nous est donné que par une version postérieure et fort libre, nous semble exagéré. Matthieu le Pauvre, au sixième siècle (4), appelle Schenoudi *le chef d'une petite congrégation.* D'autre part, nous ne croyons pas que, comme Pakhôme, notre moine put développer son ordre sur un vaste terrain. Aucun document de l'époque ne fait mention d'un monastère de Schenoudi situé hors de la

(1) M M F C, IV, M 20, A' 353 s..
(2) *Ib., l. c.*, et 333, 392 s.. Cf. AMÉLINEAU, *Vie de Schenoudi*, 90 s..
(3) Zoega, *Cod. Sah.*, n. 184, 204, 212.
(4) M M F C, IV, 2 fasc., 736.

montagne d'Atripé ou de ses environs. Visa, son successeur, nous apprend même dans une de ses lettres (1) que *le* ⲕⲱⲧⲉ, *l'enceinte de son ordre s'étendait depuis le torrent qui se trouvait au nord de Triphiou, jusqu'à celui qui était au sud de la demeure d'apa Peschoi dans le désert.* Or, Triphiou, c'est le village d'Atripé, tout près duquel s'élevait le couvent de Schenoudi (2). Et le monastère d'apa Peschoi, le monastère rouge, est situé, d'après Vansleb *(Nouvelle relat. d'un voyage d'Egypte*, p. 376), à une heure de chemin seulement d'Atripé (3). Schenoudi éleva-t-il du moins, sur ce territoire, plusieurs maisons religieuses? Les données de sa Vie, sur ce point, ne paraissent pas, à première vue, concordantes. Ainsi, dans les prédictions qui, avant sa naissance, annoncent sa gloire (Ar 302, 303, 304, 310), il n'est jamais parlé que de *son* monastère. En d'autres endroits, pourtant, on croit trouver l'indication de plusieurs maisons : M 23, il s'agit d'une table volée dans *un des monastères*, ⲟⲩⲓ ⲛⲛⲓⲙⲟⲛⲏ d'apa Schenoudi, et p. 91, il est question de voix mélodieuses chantant au dessus du cadavre du saint, que jamais il n'a laissé le diable apparaître *dans aucun de ses monastères :* ⲉⲧⲉⲙⲡⲉϥⲭⲁ ⲡⲓⲇⲓⲁⲃⲟⲗⲟⲥ ⲉⲟⲩⲟⲛϩϥ ϧⲉⲛ ϩⲗⲓ ⲙⲙⲟⲛⲁⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ ⲛⲧⲁϥ. Ces données ne sont pas nécessairement contradictoires. Il suffira, pour le voir, d'étudier les renseignements que nous donnent, sur les développements pris par l'institution de Schenoudi, les fragments de règle mentionnés sous les nn. 212 et 232 de Zoega (4).

Il y est d'abord question d'un monastère principal, maison mère de toutes les autres, d'où l'on envoie aux moines du dehors la nourriture et les diverses provisions, et où habite celui qui dicte la règle. Tel est, sans nul doute, le monastère qui, dans le panégyrique de Visa, est le théâtre de la vie et des actions de Schenoudi. Les autres maisons sont secondaires et peu distantes de la maison centrale. Dès lors, si parfois on les distingue de celle-ci, il arrivera souvent qu'on les considère comme ne faisant qu'un avec elle.

Il y a d'abord une habitation commune de religieux, ⲥⲟⲟⲩϩⲥ, ⲥⲩⲛⲁⲅⲱⲅⲏ, à la porte de laquelle des *anciens* sont préposés,

(1) Zoega, *l. c.*, cod. sah., n. 232.
(2) Amélineau, *Géogr.*, 70.
(3) Peschoi est mentionné dans le panégyrique de Visa M 7 et A' 310. — « Le monastère rouge, dit M. Amélineau M M F C, IV, 91, n. 4, est situé au nord-ouest du monastère blanc, à environ trois quarts d'heure de marche. »
(4) Nous établirons plus loin l'authenticité de ces documents.

laquelle demeure est dite être dans le vicus, ϯⲙⲉ. Seulement, ce couvent est absolument dépendant du premier. Ses moines en reçoivent tout ce dont ils ont besoin, *soit pain*, *soit légumes*, *même les choses qu'on cuit*, *même leurs vêtements ou couvertures*. Il n'y avait point, est-il dit, la moindre différence pour l'entretien, même dans la moindre chose, entre les habitants des deux maisons. Ce couvent était donc une sorte de dépendance du grand monastère. Qu'était-ce que ce *village* dans lequel il était situé ? L'enceinte de l'ordre, telle que la décrit Visa (voyez p. 210), semble n'avoir pas compris l'emplacement même du village de Triphiou, dans les environs duquel se trouvait le grand monastère de Schenoudi. Il ne nous faut donc point songer à identifier notre *village* avec Triphiou. La dernière phrase du texte que nous étudions, pourra peut-être nous éclairer. *Quoi que fassent les frères réunis ensemble* (dans ce qui précède, il s'agit du village), *soit vingt*, *ou trente*, *ou cinquante*, *ou plus*, *voire même tous ceux qui sont là*, *quand ils sont réunis dans le lieu de travail*, *ils prieront ensemble avant de travailler*, *et avant de se séparer*. *Il en sera ainsi tous les jours*, *soit qu'on récolte des joncs*, *soit qu'on macère des rameaux de palmiers*, *soit qu'on remplisse les vases pour la boisson*, *ou qu'on les vide de la même manière*. Le couvent secondaire n'aurait-il pas été surtout occupé par des frères employés à divers métiers, et spécialement par ceux qui étaient chargés de la culture des champs ? Il devait y avoir, dans l'enceinte même du grand monastère, certains lieux de travail. Les premiers métiers auxquels se livrèrent les moines, devaient s'y exercer ; les travaux qu'il fallut accomplir dès les commencements, devaient s'y exécuter. Ainsi, à lire le panégyrique de Visa (M 73), il semble bien que les magasins à pains se trouvaient au grand monastère. La boulangerie y était aussi sans doute, puisque, nous venons de l'entendre, ceux du village recevaient leur pain du grand monastère. Mais, quand, les moines se multipliant, leurs travaux se diversifièrent, il arriva que l'enceinte du couvent ne suffit plus à contenir tous les lieux de travail et qu'on dût reléguer ceux-ci à quelque distance. Il est assez naturel que, près de ces ateliers, près de la basse-cour qui paraît avoir été assez considérable (A^r 415 s.) et des bâtiments exigés par l'exploitation agricole, une demeure se soit élevée pour abriter les travailleurs qui y étaient occupés d'une façon continue. Ce serait le couvent secondaire qui nous occupe. Non loin de celui-ci, dans le village, se trouvait un monastère de femmes.

Il y avait encore une autre maison d'hommes, un peu au nord. Dans la

règle qui nous sert surtout ici, il est établi que le supérieur doit visiter également *la synagogue qui est du côté du septentrion pour l'utilité de ceux qui sont là.* Ce couvent, sans avoir été rattaché aussi intimement que celui du village, au monastère principal, n'était aussi que secondaire. On ne trouve pas à son sujet, à raison probablement de la distance plus grande qui le séparait de la maison mère, les mêmes prescriptions relatives à la nourriture, aux vêtements, aux provisions, qui furent données pour le couvent du village. Mais, outre les visites du supérieur du grand monastère, il est encore établi dans notre règle que les postulants, reçus par ce dernier, étaient placés par lui *vel in sua synagoge, vel in altera ad septentrionem sita* (1). — S'il y avait eu d'autres maisons que celles dont nous avons parlé, on les eût vraisemblablement nommées à l'occasion de la distribution des nouveaux moines reçus d'abord par le père du couvent central. Mais, ni ici, ni ailleurs, il n'y a la moindre trace de ces autres maisons. — Nous avions pensé d'abord, en portant notre attention sur les bonnes relations qui existèrent entre Bgoul et Peschoi, et sur la situation du monastère de ce dernier (monastère rouge), au nord de celui de Schenoudi, pouvoir identifier avec le monastère rouge, la seconde maison de Schenoudi, qui est dite avoir été située du côté du septentrion. Mais Visa nous a appris que la limite de l'enceinte de l'ordre passait *au sud de la demeure d'apa Peschoi dans le désert*, et, par conséquent, ne renfermait point celle-ci. La synagogue du nord, située dans cette enceinte, était, elle aussi, fort rapprochée de la maison centrale. Elle ne devait pas être bien importante, puisque nous n'en trouvons qu'une seule mention, et elle dépendait intimement, nous l'avons dit, du grand monastère. — Peut-être, à côté de ce couvent, y en avait-il aussi un de femmes; car, l'ordre de visiter *la synagogue du nord* (Zoega, n. 212) semble donné aussi bien à la *mère* qu'au *père* des synagogues : *qu'ils aillent à la synagogue qui est du côté du septentrion, pour l'utilité de ceux qui sont là.*

Outre les religieux qui résidaient dans les monastères, on comptait encore, parmi les disciples de Schenoudi, plus d'un anachorète. Ainsi, le panégyrique de Visa (M 75, A[r] 450) fait mention d'un jardinier donnant ses légumes aux *frères habitant dans la montagne*, *isolés dans les cavernes*, *habitant les grottes*, *aux dévots vivant dans les ermitages.* Visa

(1) C'est la traduction de Zoega. Il n'est pas question d'envoyer les nouveaux venus au couvent du vicus, preuve de plus que ce couvent était considéré comme n'en faisant qu'un avec le monastère central.

établit plus tard (Zoega, n. 232) que ceux qui séjournaient au désert, devaient se réunir aux autres moines quatre fois l'an. Schenoudi lui-même quittait souvent son monastère, pour aller vivre dans une grotte (1). Il y passa même une fois cinq années consécutives (2).

Le phénomène que nous relevons dans les lignes précédentes, nous met en face d'un nouveau développement de la vie monacale. Celle-ci, sous l'influence de Pakhôme, avait passé de l'anachorétisme au cénobitisme. Voici maintenant que, dans un ordre qui a embrassé la règle pakhômienne, des moines qui se sont d'abord exercés dans la vie commune, retournent à la vie érémitique, dans les profondeurs du désert et les cavernes de la montagne. Cassien connaissait parfaitement ce genre d'anachorètes. « Tria sunt, dit-il, *Coll.* 18, c. 4, in Ægypto genera monachorum. Primum est cœnobitarum... Secundum, anachoretarum qui, prius in cœnobiis instituti jamque in actuali conversatione perfecti, solitudinis elegere secreta... etc. » (3). L'exemple et l'esprit de Schenoudi n'auraient-ils pas contribué, pour une part, à cette évolution? Nous l'avons vu, Pakhôme avait sagement adouci pour ses cénobites, les rigueurs des anciens anachorètes. Or, c'est précisément cet adoucissement que Bgoul et Schenoudi, d'un caractère moins modéré et moins prudent, et ne comprenant pas sans doute, les raisons qui l'avaient introduit, reprochaient aux règles du saint. Le même esprit qui leur fit multiplier les jeûnes et les prières de leurs moines, dut les pousser, ainsi que leurs plus fervents disciples, vers les solitudes du désert, pour y reprendre toutes les anciennes sévérités de la vie ascétique (4).

Voilà tout ce que nous pouvons apprendre des développements externes pris par la congrégation de Schenoudi, du vivant de celui-ci.— Il mourut à l'âge de 118 ans, et eut pour successeur Visa. *Lorsque ce saint prophète-là*, dit le panégyrique de Macaire de Tkôou (M M F C, IV, 110),

(1) M M F C, IV, M 15-16, 20, A' 327-330, 338 s., 353, 462 s..
(2) *Ib.*, A' 315 s..
(3) Cf. ZOEGA, *l c.*, n. 161; GREG. NAZIANZ., *Or. XXI*, Migne, P. G., XXXV, 1101 s..
(4) Qu'on nous permette, à ce sujet, une petite remarque. Nous avons entendu M. Grützmacher, se basant sur ce fait que Pakhôme renvoyait à la vie anachorétique des pécheurs qui eussent voulu entrer dans ses monastères, exprimer l'avis qu'aux yeux du saint, la vie cénobitique était réservée aux purs, la vie érémitique, au contraire, aux pécheurs. D'après ce que nous venons de voir, Schenoudi estimait bien haut la vie anachorétique. Comment se fait-il donc que lui aussi, envoie d'abord dans le désert, avant de l'admettre à la vie commune avec ses moines, un grand coupable qui voulait se faire son disciple? Cf. M M F C, IV, 22 s., 356 s.. Pareille conduite n'est donc nullement une marque de moindre estime pour l'érémitisme.

fut devenu vieux, il désigna quelqu'un (pour être) à la tête des frères : (ce frère) s'appelait Visa. Au jugement de M. Amélineau, cet endroit indique que ce moine fut durant un certain temps le coadjuteur de Schenoudi. Nous avons déjà mentionné (p. 149 s.) les lettres et les œuvres de Visa. Elles ne nous apprennent aucune nouvelle extension de l'œuvre de Schenoudi. — Après Visa, nous ne connaissons plus qu'un archimandrite de cet ordre, apa Kolthe : *Hic est liber*, lit-on dans le cod. sah. 192 de Zoega, *et magnum capitulum quod scripsit... pater noster apa Kolthe et archimandrita monasterii patris nostri prophetæ abbatis Scjenute, cœnobii Siutensis* : **ⲁⲣⲭⲏⲙⲁⲛⲇⲣⲓⲧⲏⲥ ⲙⲡⲙⲟⲛⲁⲥⲧⲏⲣⲓⲟⲛ ⲙⲡⲉⲛⲉⲓⲱⲧ ⲙⲡⲡⲣⲟⲫⲏⲧⲏⲥ ⲁⲡⲁ (ϣⲉ)ⲛⲟⲩⲧⲉ ⲛⲑⲉⲛⲏⲧ(ⲉ) ⲛⲥⲓⲟⲟⲩⲧ.** Siout, c'est la ville de Lycopolis, située au nord d'Akhmîm (1). S'agirait-il ici d'un nouveau couvent de notre congrégation ? — Du temps de Justinien († 565), nous apprend le Synaxare au 24e jour de Toubah, le moine Abraham, chassé, par ordre du roi, du couvent d'anba Pakhôme, *alla dans le couvent d'anba Schenoudi, à la montagne d'Adribâh, il y habita et se mit à copier les règlements faits par le saint anba Schenoudi.... il les mit dans des outres, les scella et les envoya dans le couvent du saint père Mesis.* Plus tard, Abraham bâtit lui-même un monastère à la montagne de Fargoud (2) *et il alla de son couvent au couvent du père Mesis : il trouva les outres ouvertes et qu'on avait copié les canons qu'elles contenaient* (3)... *Et il alla vers son couvent avec les canons, et il les lisait à ses enfants, hommes et femmes, les leur apprenait et les leur prêchait.* Ce couvent de Fargoud, à la fin du sixième siècle, suivit donc les règles de Schenoudi, sans faire proprement partie, semble-t-il, de son ordre. — C'est, à notre connaissance, le dernier renseignement que les documents coptes donnent sur notre sujet (4). On le voit, la communauté de Schenoudi est loin d'avoir

(1) Cf. AMÉLINEAU, *Géographie*, p. 464 s..

(2) Au sud d'Akhmîm, à 15 km. au nord de Hou. Cf. AMÉLINEAU, *Géographie*, p. 178 s..

(3) *Les moines du couvent de Schenoudi*, est-il dit un peu plus haut, *ne permettaient à personne de les copier.*

(4) La recension arabe du panégyrique de Visa (p. 476) rapporte qu'un certain temps après sa mort, Schenoudi apparut à son successeur, et entre autres paroles, lui adressa les suivantes : *Puis, les saints Antoine, Macaire et le parfait Pakhôme m'ont confié leurs enfants, pour leur prêcher la foi, dans la chaire où l'on ne fait acception de personne.* « Sous ces expressions assez énigmatiques, dit M. Amélineau, M M F C, IV, 476, n. 1, il faut entendre que les communautés élevées autrefois par S. Antoine, S. Macaire et S. Pakhôme

atteint l'extension et la célébrité de celle de Pakhôme. « La dignité de ce moine, dit M. Amélineau lui-même dans sa *Vie*, p. 35, fut réelle, mais elle devait être confinée aux quelques laures qui entouraient son monastère, et son influence, quelque grande qu'on l'ait supposée, ne dépassa pas les limites du nome d'Akhmîm ou des nomes voisins. » L'histoire de sa congrégation restreinte à l'un ou l'autre couvent et suivant une règle empruntée et imprudemment réformée, constitue donc dans l'histoire générale du monachisme, un chapitre bien moins important que celle de l'ordre de Tabennîsi, et elle ne peut pas suffire, quoi qu'on en dise, à nous faire « connaître quelle était, dans la Thébaïde officielle, la vie de ces moines dont la réputation a survécu jusqu'à nos jours (1) ».

La personne de Schenoudi fut et resta plus célèbre que sa congrégation (2). La direction qu'il donna à ses religieux, ne fut pas très heureuse. Quelle impression différente produit sur l'âme la conduite des moines d'Atripé, et la ferveur de ceux de Tabennîsi ! A Atripé, frères et sœurs se jalousaient, se déchiraient entre eux, et s'accusaient près des supérieurs (3). On sortait du couvent malgré la règle (A^r 376). Quelques-uns trouvaient moyen de s'en évader la nuit, pour parler aux moines qu'on avait chassés (Zoega, n. 204). Il y en avait qui apportaient à leur toilette un soin excessif (ib.). D'autres fois, on se glissait à l'infirmerie, en cachette, pour y dérober quelque douceur, ou l'on feignait une maladie (ib., nn. 186, 204). Un bon nombre de religieux observaient mal les préceptes de la pauvreté monastique. Ils se réservaient une part des produits de leurs travaux et en faisaient cadeau à leurs parents et à leurs amis (ib., nn. 186, 198, 204). Mais, ce qui était autrement grave, c'était l'insubordination et l'esprit de révolte qui régnait parmi les moines de Schenoudi. Cf. Zoega, nn. 185, 186, 187, 198, 206 (4e et 5e fragm.). *Dieu,*

auraient été rangées sous l'obédience des successeurs de Schnoudi. Cela peut avoir été pour les moines pakhômiens : mais pour les autres, tout contredit une pareille affirmation ». Le témoignage étant le même pour les moines pakhômiens que pour les autres, nous ne voyons pas qu'il ait plus de force en ce qui regarde ceux-là, qu'en ce qui regarde ceux-ci. D'ailleurs, l'interprétation de M. Amélineau, surtout si l'on examine le contexte, est fort douteuse. Nous n'avons donc ici, dirons-nous avec M. Grützmacher (p. 114), aucune donnée sûre pour l'histoire postérieure de la communauté pakhômienne.

(1) Amélineau, *Vie de Schenoudi*, p. ix.

(2) Cf. M M F C, IV, 2 f., 682, 708, 719, 785 ; Zoega, *Cod. Sah.*, n. 216. — Les Coptes lui donnent par excellence le titre de *prophète* et le mettent en parallèle avec S. Antoine, S. Pakhôme, S. Theodore. On peut voir dans Quatremère, *l. c.*, I, 22, toute une série d'églises et de monastères qui lui furent consacrés. Il trouva de la sorte plus de sympathie près des étrangers que chez ses moines.

(3) M M F C, IV, M 75, A^r 331 s., 468 s., 415 s.; Zoega, nn. 186, 188, 198, 204.

Dieu, s'écrie Schenoudi en face de ces révoltes, *je t'en prie de tout mon cœur et de toutes mes pensées, si c'est moi qui ai commis ces violences qui brisent en vain mon âme en moi, si c'est moi qui les hais et non eux qui me haïssent, comme ils le disent, que toute tristesse, toute affliction, tout opprobre tombent sur moi... Mais, si je ne leur ai fait aucun mal, comme tu connais toutes mes paroles, instruis-les dans le deuil, les gémissements, la tristesse, dans des souffrances et des afflictions sans relâche* (1)! *Au lieu de me traiter en frère et en compagnon*, dit-il ailleurs, *ils m'ont rejeté comme un étranger, ils n'ont pas eu pitié de moi dans mon grand malheur* (2). Etait-ce pour obtenir ce beau résultat qu'il avait tant travaillé? Ses enfants le haïssaient, et il ne trouvait d'affection et de respect que chez les étrangers... Peut-être Dieu leur ferait-il miséricorde, quoiqu'ils se fussent moqués de lui et de ses frères; il l'espérait. Mais Dieu serait-il miséricordieux à ce point (3)? Bien d'autres fois, le malheureux Schenoudi fait entendre des plaintes non moins amères. Et au moment où il remettait à Visa la conduite de ses moines, la plus belle promesse qu'il croyait pouvoir lui faire, c'est que *personne ne lui ferait opposition* (4). Certes, Schenoudi put exagérer l'importance de ces désordres. Son caractère ne connaissait point de mesure. La colère lui enlevait toute réflexion. Et il reconnaissait que la vue des pécheurs le jetait hors de lui-même et l'emportait à toutes les violences de la parole (5). Néanmoins, quand on rapproche ses paroles des données de son panégyrique (6), quand on retrouve ses plaintes dans une lettre de Visa qui, lui, paraît avoir eu une âme douce et calme, quand on songe au grand nombre des lettres et des discours de Schenoudi où, dans les circonstances les plus diverses, il fait entendre ses lamentations, on ne peut douter que ses religieux n'aient souvent enfreint ses règles, sans pudeur, et n'aient fréquemment levé contre lui l'étendard de la révolte.

A quelles causes faut-il rapporter pareil état de choses? Ces causes, à notre avis, sont multiples. La première, c'est la nature même des nouvelles obligations que Schenoudi voulait imposer à ses moines. Le fond de sa règle est plein de sagesse : c'est la règle même de Pakhôme. Mais, ce qui caractérise les développements qui y furent ajoutés, c'est,

(1) Cf. AMÉLINEAU, *Vie de Schenoudi*, p. 272.
(2) *Ib.*, p. 289.
(3) *Ib.*, p. 273.
(4) M M F C, IV, A' 470.
(5) Cf. AMÉLINEAU, *Vie de Schenoudi*, p. 272.
(6) Cf. spécialement M M F C, IV, T 240.

avant tout, la rigueur de l'ascèse et la sévérité de la mortification. Il y avait trop d'adoucissements, pensait-on, dans les institutions pakhômiennes : il fallait plus de sévérité, plus de prières, plus de jeûnes, plus de mortifications. Nous avons entendu Schenoudi le déclarer formellement, à l'occasion de la profession d'obéissance à ses lois qu'il fit signer par ses moines. Ce caractère de sa réforme concorde bien, d'ailleurs, avec la manière dont il se traitait lui-même et avec son amour pour la vie anachorétique. Malheureusement, cet homme ardent et passionné n'eut pas, comme Pakhôme, la sagesse de remarquer, que, par le fait même qu'il l'imposait de son propre mouvement à tous ces hommes que le courant de ferveur régnant en Egypte amenait à la vie religieuse, sa règle ne pouvait point comporter de rigueurs extraordinaires. D'autre part, celle-ci descendait à des détails si minutieux qu'elle devait, à la longue, devenir un joug insupportable. Demandant trop à la foule de ses moines, il se heurta, dès le début, à leur résistance et ne put même point en obtenir ce qu'il eût été raisonnable d'exiger d'eux.

La manière même dont il voulait appliquer ses règles (1), fut une seconde cause d'insuccès pour Schenoudi. Son tempérament ordinaire était la violence, et c'est surtout par la violence qu'il voulut se faire obéir (2). *Peut-être*, disait-il lui-même, *me feras-tu honneur et me donneras-tu de grandes louanges de ce que souvent j'ai forcé par la terreur quelques-uns des tiens à aimer de vive force Dieu et ses commandements*,

(1) M. Amélineau (*Vie de Schenoudi*, p. 116 s.) trouve que, parmi les moyens employés par le célèbre archimandrite, celui qui domina, fut la supercherie. Pour obtenir l'obéissance, dit-il, il voulut avant tout convaincre ses moines qu'il était un homme de Dieu, un grand prophète. Pour cela, il eût simulé dans sa cellule des colloques avec le Messie; il eût voulu faire croire à ses moines que les Apôtres et les Prophètes se promenaient fréquemment avec lui dans son couvent; ainsi, il eût un jour introduit des moines étrangers à la prière du soir et eût lui-même déclaré à ses religieux, le lendemain, que ces visiteurs étaient Élie, Élisée, et Jean-Baptiste venus à Atripé pour jouir du spectacle de leur ferveur etc., etc.. C'est ainsi que M. Amélineau explique la succession de ces récits merveilleux qui composent le panégyrique de Schenoudi. Ils eussent été fabriqués par l'archimandrite lui-même qui « prenait grand soin d'entourer ses actions, même les plus communes, d'un merveilleux si extraordinaire que les simples moines fussent persuadé que.... l'esprit de Dieu était en lui. » Si la chose était vraie, nous devrions bien en retrouver quelque trace dans les lettres et les discours de Schenoudi. Or, nous n'y voyons pas qu'il ait pris si grand soin de revêtir ses actions d'ornements surnaturels. Cf. pp. 138 s., 218. Beaucoup de ces récits sont dus non à la supercherie du moine lui-même, mais à la légende postérieure. (Voyez plus haut, p. 137 s.).

(2) Il connut sans doute des moments de calme et de douceur. Mais, à raison du caractère ordinairement violent de sa direction, cette douceur intermittente devenait facilement une cause de plus de relâchement.

à haïr toute impureté, toute désobéissance, toute œuvre mauvaise. Je me suis fait étranger à la mansuétude et à la longanimité... Tous ces troubles, toutes ces œuvres que Dieu nous a faites, tout cela m'a été plus doux et plus agréable que le miel (1). Il frappait ses moines, quand il ne les trouvait point assez actifs (2). *Est-ce que*, dit-il encore, *celui qui te parle, n'en a pas torturé quelques-uns, au point de les faire se rouler par terre, comme s'ils allaient mourir* (3)? Et il reconnaissait lui-même avoir tué sous ses coups un de ses religieux coupable d'un petit vol et d'un léger mensonge (4). Il avouait s'être conduit comme un soldat, comme un général, et ses propres violences en vinrent à lui causer du remords. Il s'écriait alors : *Comme tu l'as vu jadis au milieu de toi, tout troublé, furieux, tremblant de colère, tu ne le verras plus en semblable état désormais, car il veut cesser ces actions dures comme l'enfer...* A quoi pouvait aboutir pareille conduite, sinon à fomenter la révolte, à faire haïr et mépriser l'autorité, tout en en donnant une crainte passagère, et à causer enfin une réaction capable d'engloutir une règle si malencontreusement défendue?

Un troisième motif des dérèglements du monastère d'Atripé, se trouve, à notre avis, dans les absences répétées et prolongées du supérieur (5). Fréquemment, celui-ci quittait ses moines, pour aller s'enfermer dans sa caverne du désert, où il resta parfois jusqu'à cinq années consécutives. Ajoutez à cela tous ses voyages pour revendiquer les droits des pauvres et des opprimés contre les riches propriétaires et les gouverneurs païens, pour renverser les idoles et abattre leurs temples. Quel relâchement ne devait pas se produire alors, parmi ces moines qu'il n'avait cessé de terroriser et qu'il n'avait maintenus dans l'obéissance que par la crainte!

Le grand coupable de ce relâchement fut donc Schenoudi lui-même. Le fameux archimandrite put être animé d'intentions élevées, et croire faire en tout la volonté d'en haut. Mais les principes de son gouvernement ne lui furent point inspirés du ciel. L'Église catholique n'a pas voulu reconnaître son culte (6). Ni s. Jérôme, ni aucun des hagiographes occidentaux qui ont célébré les moines d'Orient, n'ont conservé sa

(1) Traduction de M. Amélineau, *Vie de Schenoudi*, p. 277.
(2) Cf. M M F C, IV, M 60 s., A' 412 s.. Zoega, n. 186.
(3) Trad. de M. Amélineau, *Vie de Schenoudi*, p. 280.
(4) *Ib.*, 279. — Les choses en vinrent au point que l'autorité civile dut intervenir. Cf. Zoega, n. 184; Revillout, *l. c.*, p. 415.
(5) Cf. M M F C, IV, 376.
(6) Cf. Revillout, *l. c.*, p. 575.

mémoire. Oubli dû au hasard, dit M. Amélineau (1)! Il est singulier seulement que cet oubli atteigne précisément un homme qui en était digne. Schenoudi vivait, agissait, réformait sa règle du vivant de Théodore, le disciple de Pakhôme, et d'autres saints dont les pères nous ont gardé le souvenir. Il habitait dans ce pays d'Akhmîm que Pallade visita (2), à côté de ces monastéres pakhômiens qu'il décrit dans son Histoire lausiaque. Comment lui seul, si célèbre dans sa patrie, fut-il ainsi laissé dans l'ombre?

Nous avons dit « célèbre dans sa patrie ». C'est qu'en effet, il joua, en dehors de son monastère, un rôle assez important, que nous devons brièvement décrire, quoique nous ne fassions point ici l'histoire de Schenoudi lui-même, mais celle du monachisme. L'archimandrite d'Atripé fut d'abord en relations avec les archevêques d'Alexandrie (3). Nous aurons, plus loin, l'occasion de parler de ses lettres au patriarche Timothée. Il accompagna s. Cyrille au concile d'Ephèse (4). Et vers la fin de sa vie, Dioscore l'aurait invité à le suivre à Chalcédoine (M M F C, IV, A[r] 467). Nous avons une de ses lettres à l'empereur Théodose le Jeune (5), et, si son panégyriste n'a pas développé légendairement ces royales relations, il se serait rendu à la Cour impériale de Constantinople (6). — Il eut des rapports, souvent amicaux, parfois tendus, avec les gouverneurs de la Thébaïde (7). Les généraux romains venaient demander sa bénédiction dans leurs expéditions contre les Blemmyes, et ceux-ci même, d'après Visa, eurent peur du moine et lui rendirent les prisonniers qu'ils avaient faits dans une de leurs guerres (8). Mais, c'est surtout dans le nome d'Akhmîm qu'il fit sentir son influence. Quand sa réputation de sainteté lui eut conquis sur ses concitoyens une véritable autorité, un grand concours de peuple se fit à son monastère. On y apportait des dons (9). On y venait surtout le samedi, assister aux offices divins, et

(1) *Vie de Schenoudi*, p. 377.
(2) Peut-être, toutefois, à ce moment, n'était-il pas encore à l'apogée de sa gloire.
(3) Notons ici en passant qu'à la différence de Pakhôme et de Théodore, Schenoudi était prêtre.
(4) M M F C, IV, M 12 s., 67 s.; A[r] 426 s.. ZOEGA, *l. c.*, n. 194. Le fait est indiscutable, mais on l'a entouré de légendes. Cf. REVILLOUT, *l. c.*, p. 594 s..
(5) ZOEGA, n. 185. Cf. REVILLOUT, *l. c.*, 416.
(6) M M F C, IV, 31 s., 42 s., 241 s..
(7) *Ib.*, 57, 70, 642 s.. Revillout, *l. c.*, p. 567 s. donne la traduction de celles de ses lettres qui ont trait à ces gouverneurs.
(8) M M F C, IV, 49 s., 237 s..
(9) *Ib.*, 232, 354, 392.

Schenoudi prenait soin de servir alors un repas à ses visiteurs (1). On venait le consulter dans des cas difficiles. Il semble même avoir exercé une sorte de justice privée : des gens lésés dans leurs intérêts venaient le prier de leur faire réparer leurs dommages (2). — Mais, à son tour, il sortait de son monastère. Deux motifs le poussaient dans les villes et les villages voisins : la lutte contre l'idolâtrie et l'hérésie, et la répression de toutes les iniques oppressions exercées par les riches païens. Il poursuivit ce double but dans un grand nombre de lettres et de discours, où il donne d'ordinaire libre cours à sa sauvage éloquence et à sa verve implacable (3). A la parole, il joignit l'action. Et quand sa réputation de sainteté et son éloquence lui eurent préparé le terrain, ses violences de fait ne le cédèrent point à ses violences de langage. Il dérobait les divinités païennes jusque dans les maisons des particuliers. Il inonda, incendia, détruisit tout ce qui lui faisait obstacle. Ses invectives devinrent des massacres, et ses anathèmes dégénérèrent en persécutions (4).

Qu'on veuille bien toutefois le remarquer : les institutions monacales sont parfaitement étrangères à ces violences de Schenoudi. Les règles cénobitiques ne prescrivaient aux moines aucune action en dehors de leurs monastères. Elles leur défendaient même, autant que possible, tout regard sur les choses du monde, et ne demandaient des religieux que le travail, la mortification et la prière. L'action de Schenoudi lui est, dès lors, personnelle. La direction qu'il tendait à donner à la vie monacale, allait à l'encontre de l'esprit de la règle que lui et ses disciples avaient embrassée. Aussi, dans ses expéditions, ne le voit-on accompagné que de quelques-uns de ses moines, qui sans doute partageaient ses idées (5). Le grand nombre de ses disciples, que sa violence à l'intérieur du cloître révoltait, ne le suivit pas dans ses luttes à Akhmim et dans les environs. En commençant ainsi à exercer une action sur le monde extérieur, Schenoudi contribuait à faire passer le monachisme de la vie contemplative à la vie active. Seulement, il n'était point capable de régler sagement cette vie, et il y lançait des hommes que rien n'y avait préparés

(1) *Ib.*, 388, 647.
(2) *Ib.*, 11, 25, 30.
(3) Voyez la traduction de ces lettres, AMÉLINEAU, *Vie de Schenoudi*, 205, 253, 307, et REVILLOUT, *l. c.*, 432, 440 s.
(4) M M F C, IV, 44, 47, 66, 641, 642, 344; ZOEGA, *l. c.*, n. 185; cf. REVILLOUT, *l. c.*, p. 416 L'action de Schenoudi hors de son monastère est bien décrite dans cet article de M. Revillout, auquel nous avons plusieurs fois renvoyé nos lecteurs. (*Rev. de l'Hist. des Relig.*, t. VIII, 402, 417 et 545-56).
(5) M M F C, 45, 66.

et qui suivaient des institutions dirigées vers un autre but. — Qu'on n'accuse pas d'ailleurs les règles cénobitiques de l'exaltation d'âme qui fut cause des excès de Schenoudi. S'il eût été fidèle à l'esprit de ses règles, la vue de l'impiété et de l'iniquité ne l'eût point exalté de la sorte. Cette exaltation tient à son caractère violent et passionné. Elle tient aussi à un état d'esprit général dans ce monde auquel il se mêla trop. Depuis que les empereurs étaient devenus chrétiens, des mesures sévères avaient été prises contre le paganisme. On avait prohibé ses sacrifices, prescrit la fermeture ou même la destruction de ses temples (1). On comprend aisément l'effet que durent produire ces mesures sur les chrétiens d'Egypte, chez qui le souvenir de toutes les horreurs des persécutions était resté si vivace et sur qui, à Alexandrie, peu de temps auparavant, Julien l'Apostat avait encore permis aux Gentils d'assouvir leur rage (2). On dut s'emparer avec avidité des nouvelles mesures et souvent même les outrepasser. Le mouvement d'ailleurs était conduit par les chefs de l'Eglise, et Théophile se rendait célèbre à Alexandrie par les dévastations qu'il portait dans les temples des idoles et par la destruction du fameux Serapeion (3). Qui s'étonnera que, dans les circontances que nous venons de décrire, poussé par des exemples venus de si haut, confiant en l'appui de l'empereur et du peuple chrétien, un homme tel que Schenoudi, ait senti son zèle s'exciter et se soit porté à de déplorables excès? Ceux-ci, quelque condamnables qu'ils puissent être, ne sont point à imputer aux institutions cénobitiques elles-mêmes.

CHAPITRE III.

CHRONOLOGIE DE LA VIE DE PAKHÔME, DE SES PREMIERS SUCCESSEURS ET DE SCHENOUDI.

Pour compléter les données que nous avons fournies touchant la naissance et les développements du cénobitisme en Egypte, il nous reste à rattacher à une date plus précise les divers évènements dont nous

(1) Cf. HERGENRÖTHER, *Histoire de l'Église*, trad. Bélet, Paris, Delhomme, 1894, I, 604-606 et FUNK, *Histoire de l'Église*, trad. Hemmer, I, 178 s..
(2) HERGENRÖTHER, *l. c.*, 593.
(3) Voyez aussi l'éloge de Macaire de Tkôou, M M F C, IV, 113 s..

avons vu la succession. C'est ce que nous allons tâcher de faire dans le présent chapitre, en étudiant successivement la chronologie de l'histoire de Pakhôme et de ses successeurs, et celle de la vie de Schenoudi.

Article I. — Chronologie de l'histoire de Pakhôme et de ses premiers successeurs.

La question que nous abordons, est compliquée. L'on aurait peine à trouver deux auteurs qui en donnent la même solution. C'est que ceux qui l'ont étudiée, se sont basés sur l'une ou l'autre donnée particulière, sans en avoir examiné de près la valeur et sans l'avoir rapprochée de celles qui l'entourent.

Rosweyde (l. c., p. 139) pense que Pakhôme naquit en 295, devint moine peu après 315, et mourut en 405. — D'après les Bollandistes (l. c., p. 290 s.), notre saint, né en 276, aurait été enrôlé en 296, dans une guerre contre Achille qui avait envahi l'Egypte, aurait reçu ses premiers cénobites en 313, et serait mort en 349 (1). Deux ans après, en 351, Théodore, né vers 304, eût déjà été le coadjuteur d'Horsiîsi et son gouvernement aurait duré jusqu'en 368. — M. Achelis (*Theolog. Litteraturz.*, 25 avril 1896) est d'avis que l'année 280 est celle de la naissance de Pakhôme, et l'année 340, celle de sa mort. Le monastère de Tabennisi, selon lui, fut fondé en 317. Théodore y entra en 322, devint l'auxiliaire d'Horsiîsi en 345, et mourut en 363.—M. Amélineau (ADMG, XVII, pp. LXXIII s., LXXXIV s.) fait naître Pakhôme en 288 et le fait mourir en 348. Théodore eût vécu de 303 ou 304 à 368. — De l'avis de M. Krüger (*Theol. Litteraturz.*, 1890, col. 622) le fondateur du cénobitisme naquit en 285 et mourut en 345. Théodore descendit dans la tombe en 363. — D'après M. Grützmacher (2), le saint vécut de 285 à 345, et son disciple bien-aimé de 313 à 368. — Le *Kirchenlexicon* de Weltzer et de Welte (IX, 1228 s.), Mangold (3), M. Heimbücher (*l. c.*, I, 37), font durer la vie de Pakhôme de 292 à 348. Ce dernier met la mort de Théodore en 368.

Nous croyons ne pouvoir suivre dans toutes ses parties aucun des

(1) M. Amélineau qui place cette mort en 348, n'arrive donc pas, quoi qu'il en dise (A D M G, XVII, p. LXXVI) à la même date que les Bollandistes.

(2) *L. c.*, 23 s.. Il est suivi par MM. Basset, *l. c.*, p. 5 et Zöckler, *l. c.*, p. 198, 200. Ce dernier place pourtant la mort de Théodore en 363.

(3) *Ralencycl.* de Herzog, XI, 156 s..

systèmes exposés. Comme MM. Krüger, Grützmacher et Achelis, nous tâcherons d'abord de déterminer l'année de la mort de Théodore. Les dates les plus récentes de notre chronologie semblent en effet pouvoir être établies plus facilement, et une fois fixées, elles nous permettront de découvrir les autres.

A. — *Théodore mourut en 368.*

Toutes les sources sont d'accord à placer la mort du fameux disciple de Pakhôme, le 2 Paschons (27 avril), sept jours après Pâques. Mais en quelle année eut-elle lieu?

Au n. 92 de la vie C (1), il est raconté que s. Athanase vint visiter les églises d'Antinoë et d'Hermopolis, et qu'à cette occasion, Théodore le reçut dans les monastères pakhômiens. Or, nous connaissons exactement la date de cette visite du patriarche. Voici, en effet, ce que nous lisons dans l'*Historia acephala* (2) pour l'année 363 : *Episcopus Athanasius.... ascendit ad superiores partes Ægypti usque ad Hermopolim superiorem*

(1) Au n. 88 de la même vie, nous voyons l'empereur Constance faire chercher partout Athanase par le στρατηλάτης Artemios. Celui-ci, ayant appris les bonnes relations de l'évêque avec nos moines, vient visiter la maison de Peboou mais n'y découvre pas le prélat fugitif. Théodore, pendant ce temps, visitait ses monastères. Nous connaissons un Artemios qui était encore dux Ægypti vers 363. (Cf. *Corpus I. G.*, III, Berlin, 1853, FRANZ, 322 s., ainsi que AMMIAN. 22, 11. Il y a deux erreurs dans ces deux mots de M. Amélineau A D M G, XVII, p. LXXXIV, « le préfet Arménios »). Or, le Chronicon, l'Index qui précède la version syriaque des lettres festales de s. Athanase publiée par Cureton en 1848, et qui mentionne exactement pour chaque année la date de la fête de Pâques, ainsi que les principales actions du saint patriarche, porte ce qui suit pour l'an 360 : *Hic præfectus* (Faustianus) *una cum Artemio duce, ingressi domunculam cellulamque, ut ibi Athanasium episcopum conquirerent, acriter torserunt Eudæmonem virginem monialem....* (Trad. latine de Mai, d'après la version italienne de Sciahuani, ap. Migne, P. G., XXVI, col. 1357. Cf. trad. allemande de LARSOW, *Die Festbriefe des heil. Athan.*, Leipzig, 1852, p. 37). Evidemment, nous sommes ici en présence du même fait que mentionne C 88. (Athanase nous apprend lui-même, *Apol. ad Const.*, n. 29, qu'ordre avait été donné de le rechercher μέχρι τῆς βαρβάρων. Migne, P. G., XXV, col. 632). Ce premier renseignement nous oblige donc déjà à placer la mort de Théodore après 360.

(2) « On donne le nom d'*Historia acephala* à un document latin que nous a conservé un ms. unique, le ms. 60 de la bibliothèque capitulaire de Vérone (VIIe siècle) : c'est une chronique, malheureusement mutilée en tête, de l'épiscopat de S. Athanase, année par année, avec des dates de mois et de jours, une source de premier ordre.... Ce devait être une chronique alexandrine, au plus tard éditée au début de l'épiscopat de Théophile ». P. BATIFFOL, *l. c.*, p. 226. Migne, P. G., t. XXVI, col. 1443 s., donne le texte de Maffei, par qui l'*Historia aceph.* a été découverte

Thebaidos et usque ad Antinoum : quo in his locis degente, cognitum est Julianum imperatorem mortuum, etc.. Donc, en 363, peu de temps avant la fête de Pâques (l'archevêque dit, en effet, au moine avant de le quitter : ἐπειδὴ ἐγγύς ἐστιν τὸ Πάσχα, κατάλαβε τοὺς ἀδελφοὺς, etc.), Théodore était encore en vie.

Serait-il mort cette année-là même, sept jours après Pâques? — Ammon, au n. 23 de sa lettre, nous donne de nouveaux détails sur la visite d'Athanase, dont nous venons de parler. Au temps où l'empereur Julien poursuivait le patriarche (cette donnée, comme celles qui suivent, montre bien que nous sommes ici encore en l'année 363 et en face du même voyage d'Athanase), Théodore et Pammon, y lisons-nous, vinrent trouver Athanase à Antinoë et l'archevêque se décida alors à se cacher dans le monastère de Peboou. Mais, pendant qu'il remontait le cours du Nil, pour s'y rendre, Théodore lui apprit qu'à ce moment même, Julien mourait en Perse, et lui conseilla de se rendre immédiatement εἰς τὸν Κομιτάτον et de se porter à la rencontre du nouvel empereur. Ces détails répondent parfaitement à ceux que donnent l'Index des lettres festales d'Athanase et l'*Historia acephala*. Ainsi, au jour où Julien disparut de la scène du monde, au mois de juin 363 (1), Théodore vivait encore. Ce n'est donc pas à la fin d'avril 363 qu'il mourut.

La même conclusion résulte de l'étude du n. 96 de la vie C. Athanase, ayant appris la mort de Théodore, envoie à Horsiisi une lettre de condoléances. C'est peu de temps après la mort du disciple de Pakhôme, qui y est supposée encore toute récente, et bien certainement dans le courant de la même année, que cette lettre fut écrite. Or, voici ce qu'Athanase dit aux moines : καὶ εὔχεσθαι παρακαλῶ κοινῇ πάντες, ἵνα ἐπὶ πλέον εἰρήνην βραβεύσῃ ταῖς ἐκκλησίαις ὁ Κύριος · καὶ γὰρ καὶ νῦν μεθ' εὐθυμίας ἑορτάσαμεν τότε Πάσχα καὶ τὴν Πεντεκοστὴν, etc.. Cette année là donc, le patriarche avait célébré les fêtes de Pâques dans sa ville épiscopale. Mais à Pâques 363, Athanase était en plein exil (2). Il avait quitté Alexandrie le 27 Paophi (24 octobre) 362 et il se trouvait encore en Thébaïde quand il apprit la mort de Julien (3). Ce n'est donc pas en 363 qu'il eut à consoler Horsiisi de la perte de son coadjuteur.

(1) Cf. Index des lettres festales d'Athanase, Migne, *l. c.*, col. 1353. M. Amélineau (A D M G, XVII, p. LXXXV), place à tort la mort de Julien en 364.

(2) Cf. *Historia acephala* et l'*Index des lettres festales*, *l. c.*.

(3) D'ailleurs, la manière dont Athanase parle à Théodore (C 92) en le quittant, peu de temps avant la fête de Pâques 363, montre bien qu'il ne comptait nulle-

Il nous faut, par conséquent, chercher, après cette date, une année où le 2 Paschons, jour de la mort de Théodore, arriva sept jours après Pâques. L'an 368 répond à ces exigences, puisque la fête y tombait le 20 avril (1). Théodore est donc mort le 27 avril 368. — La lettre d'Athanase, dont nous avons parlé il n'y a qu'un moment, va achever de nous en convaincre. Remarquez, en effet, que l'archevêque ne dit pas seulement à Horsiisi que cette année, il a pu célébrer la fête de Pâques, mais qu'il l'a pu faire *μεθ' εὐθυμίας*. De même, il ne demande pas des prières pour *obtenir*, mais pour *affermir* la paix de l'Eglise, *ἐπὶ πλέον εἰρήνην βραβεύσῃ*. Précédemment donc, l'Eglise était en paix, mais il y avait encore l'un ou l'autre motif de crainte. De fait, en juillet 366, des païens avaient fait irruption dans Alexandrie et brûlé le cæsareum. De même, vers la fin de septembre, l'arien Lucius avait mis le trouble parmi les fidèles. Le 1er avril 367, jour de Pâques, on ne devait donc pas être encore sans inquiétude à Alexandrie. En 368 au contraire, aucun nuage n'apparaissait à l'horizon et les citoyens reconstruisaient tranquillement le cæsareum (2). Cette année doit donc bien être celle de la lettre d'Athanase. Nous pouvons, dès lors, fixer à 368 la mort de Théodore (3).

ment célébrer cette fête, cette année, dans sa ville épiscopale : ἐπειδὴ ἐγγύς ἐστιν τὸ πάσχα, ... καὶ ἐγὼ, ὡς ὁ Κύριος οἰκονομήσει μέ, ποιῶ. — M. Grützmacher commet une contradiction, quand, à la p. 27, il écrit qu'Athanase quitta la Thébaïde *pour aller fêter Pâques* sur son siège archiépiscopal, et que ce voyage dans la Thébaïde est bien celui dans lequel l'archevêque apprit, en exil, la mort de Julien (arrivée au mois de juin).

(1) Cf. LARSOW, *l. c.*, p. 47.

(2) Cf. l'Index des lettres festales et l'Historia acephala, *l. c.*. Les Bollandistes, *l. c.*, p. 291, n'ont pas regardé d'assez près les paroles d'Athanase. Elles n'insinuent point que l'année précédente, il était encore en exil. D'ailleurs, son dernier exil ne finit pas en 367, comme ils le pensent, mais en 365. Cf. Index, Migne, *l. c.*, col. 1358; BARDENHEWER, *l. c.*, 234.

(3) Cette conclusion, tirée surtout de la comparaison de la recension grecque C avec les faits de la vie de S. Athanase, répond parfaitement aux données des vies égyptiennes de Pakhôme.

La version arabe rapporte aussi les perquisitions d'Artemios, le voyage d'Athanase à Antinoë et à Hermopolis, la mort de Théodore le 2 Paschons, sept jours après Pâques, et enfin, la lettre d'Athanase. Seulement, dans cette dernière, l'arabe n'a pas conservé la phrase de laquelle nous avons argumenté. Il n'en conste pas moins qu'A' ne permet pas de placer, dans la même année, la visite du patriarche à Théodore et la mort de celui-ci. Pour le montrer, nous nous garderons de faire remarquer avec M. Grützmacher (p. 26), que, d'après A', la lettre de condoléance à Horsiisi fut envoyée d'Alexandrie. A' ne dit point, en effet, chose semblable, dans la phrase que cite le professeur allemand : *De la part d'Athanase, ... serviteur de l'Église de Dieu dans (la ville d') Alexandrie.* Voici notre preuve : lorsque le patriarche vint à Peboou, Horsiisi, d'après A', n'y était pas encore rentré. Or, p. 697, nous voyons Théodore le prier de

Le disciple bien-aimé de Pakhôme, nous l'avons vu, passa la plus grande partie de sa vie, après la mort de son père, comme auxiliaire du second successeur du saint. Quand entra-t-il dans ces fonctions?

reprendre sa place au monastère central; bientôt, p. 698, nous trouvons l'ancien supérieur de nouveau occupé avec Théodore à la visite des couvents. Ces visites ne purent avoir lieu entre le départ d'Athanase et la fête de Pâques qui le suivit de tout près, puisqu'à cette fête avait lieu la réunion générale des moines. Théodore, à qui Horsiisi vint exposer le résultat de ces visites, survécut donc à l'année 363 et par conséquent, mourut en 368, seule année où Pâques tombât le 20 avril.

La version memphitique mentionne également les poursuites d'Artemios, la visite d'Athanase en 363, la mort de Théodore le 2 Paschons et la lettre du patriarche. Pour la même raison que nous venons de développer pour A', on ne peut pas, avec M. Krüger, *l. c.*, rapporter à la même année cette lettre (ou la mort de Théodore) et le voyage fait en 363 par Athanase. — M. Achelis, pour admettre cette théorie, se base sur le fait que, dans M, la lettre de condoléance en question est envoyée du nome de Schmoun, dans lequel Athanase ne séjourna, au plus tard, que jusqu'au commencement de 364. Théodore était donc mort auparavant, soit le 27 avril 363. Nous venons de le rappeler, la version M connait des actions de Théodore postérieures à cette date. Il y a plus, M 238 mentionne une lettre pascale envoyée en 367 par Athanase à Théodore. M. Grützmacher (p. 28) pense qu'il est impossible d'identifier cette lettre festale avec l'une ou l'autre de celles qui furent publiées après l'année 348, parce qu'il ne nous reste plus de celles-ci que quelques fragments. Voici les détails que donne M sur cette lettre : .... *d'après la manière dont il explique les Livres de la Sainte Écriture et leur nombre.... dans la manière dont il nous a établi les sources de l'eau vivifiante, car ces eaux sont nombreuses, ainsi que ceux qui en boivent, c'est-à-dire ceux dont il parle dans cette lettre en disant : Ils ont fabriqué les livres qu'ils nomment Livres de dessins.... Veillons sur nous, afin de ne pas lire ces livres fabriqués par des hérétiques impurs, des athées et des impies véritables.* Cette lettre traitait donc du canon des Écritures, des apocryphes, des livres hérétiques. Or, nous lisons dans l'Index pour l'année 367, ce qui suit : *Hoc quoque anno epistolam scripsit* (Athanasius) *necnon divinorum librorum canonem edidit.* (Migne, *l. c.*, col. 1359; cf. Larsow, *l. c.*, p. 44). Cette 39me lettre nous a été conservée, au moins en partie. Migne (*l. c.*, col. 1435) en donne un fragment syriaque (version latine) et un fragment grec. *Quoniam nonnulli ausi sunt libros sibi conficere qui occulti dicuntur, et a græcis appellantur apocryphi, eosque permiscere dictatis a Spiritu Sancto libris,* ... *visum est et mihi.... canonice definire quinam sint divini libri sanctæ ecclesiæ commissi ac traditi.* Suit le canon de l'Ancien et du Nouveau Testament. Puis, la lettre continue : *Hi sunt* salutis fontes *unde satiantur ii qui viventium verborum ibi contentorum sitim præ se ferunt....* Et elle revient encore sur les apocryphes des hérétiques. Est-il possible de douter que la lettre pascale visée par M soit bien celle de l'année 367? Théodore n'était donc point mort en 363. Si M fait partir la lettre de condoléances d'Athanase du nome de Schmoun, c'est que, voulant suppléer au silence de sa source, il se souvient que peu auparavant (p. 267), il a trouvé le patriarche dans ces parages, sans rechercher si, depuis lors, il ne les a point quittés.

Le fragment thébain qui renferme le récit de la mort de Théodore, est dans un très mauvais état. Il nous a conservé, pourtant, ces mots de la lettre de condoléances d'Athanase : *Je vous engage tous à prier à la fois afin que le Seigneur* affermisse encore plus *la paix de l'Église, car maintenant la fête de Pâques et* (deficit) .... *nous nous sommes réjouis de la bonté du Seigneur, nous*

B. — *C'est en 350 que Théodore devint le coadjuteur d'Horsiîsi.*

Dans la lettre qu'il écrivit, vers l'an 400 (cf. p. 109), au patriarche d'Alexandrie Théophile, Ammon, parlant des conversations qu'il a entendues à Peboou, au moment même de son arrivée, s'exprime ainsi (n. 4) : *Ces paroles ont été prononcées* ἐνιαυτοῦ καὶ ὀλίγῳ πρὸς παρεληλυθότος ἀφ' οὗ Καῖσαρ ἀνηγορεύετο Γάλλος, ὁ ἐπικληθεὶς νέος Κωνστάντιος. Le texte semble bien clair (1); il y avait plus d'un an que Gallus avait été proclamé César, lorsqu'Ammon arriva auprès de Théodore. Or, cette proclamation se fit le 15 mars 351 (2). C'est donc vers le milieu de 352 que notre évêque entra dans l'ordre de Pakhôme.

La même conclusion découle d'une autre donnée de sa lettre. Au n. 21, il rapporte à Théophile que, durant la troisième année de son séjour à Peboou, il apprit l'ardent désir qu'avaient ses parents de le revoir. Avec la permission de Théodore, il alla les visiter et puis, suivant le conseil qu'il avait reçu, il se retira auprès des solitaires de Nitrie. Vers cette époque, dit-il un peu plus loin, Athanase fut expulsé d'Alexandrie, sous Constance, par les Ariens : καὶ μετὰ μῆνας ἕξ, τοῦ μακαρίου Πάπα Ἀθανασίου ὑπὸ τῶν Ἀρειανῶν ἐν ταῖς ἡμέραις Κωνσταντίου διωχθέντος. Il s'agit ici des faits qui se passèrent le 9 février 356 : le dux Syrianos pénétra, durant la nuit, avec une troupe de soldats dans la basilique de s. Théonas, mais l'archevêque échappa à ses mains comme par miracle et s'enfuit dans le désert (3). Il est, en effet, fait mention de

avons écrit.... Tout mutilé qu'il est, ce passage confirme l'authenticité du texte grec (C 96) dont nous avons tiré un solide argument.

Toutes les recensions de la Vie de Pakhôme sont donc d'accord à faire mourir Théodore le 27 avril 368.

(1) Les Bollandistes ont mal traduit « anno eo nonnihil jam ad finem tendente quo renunciatus Cæsar est Gallus. » MM. Grützmacher (p. 32) et Krüger (*l. c.*) sont tombés dans la même erreur, et M. Amélineau (*l. c.*, XVII, LXXIV) l'avait déjà reproduite.

(2) Cf. Tillemont, *Histoire des Empereurs*, t. IV, p. 369; Hertzberg, *Geschichte des römischen Kaiserreiches*, Berlin, 1880, p. 743; Bollandistes, *l. c.*, p. 350, n. *f.*, ex Idatio; Achelis, *l. c.*, 244. — M. Grützmacher (p. 32) place cet évènement en 352, et il renvoie en note à la page 34 de Larsow. Il est bien vrai que l'Index des lettres festales d'Athanase porte cette note pour l'année 352 : *Gallus proclamatus fuit Caesar mutatumque est nomen ejus in Constantium* (Migne, *l. c.*, c. 1356). Mais il est à remarquer que d'après l'Index, Gallus était consul en 352. Cette note a donc été placée en cet endroit, pour expliquer ce consulat et parce qu'elle n'avait pas trouvé place plus haut. — D'ailleurs, à la page suivante, M. Grützmacher écrit lui-même qu'Ammon résida à Peboou de 351 à 353.

(3) Cf. Index, Migne, *l. c.*, col. 1356 et *Historia aceph.*, ib., col. 1444.

346 que vint à Alexandrie la députation de moines pakhômiens mentionnée C 77; dès lors, la mort de Pakhôme, qu'ils apprirent à Antoine, eut lieu dans la première moitié de cette même année 346 (1).

Cette conclusion s'accorde très bien avec l'indication du jour et du mois auxquels cet évènement est rapporté dans nos textes, à savoir, le 14 Paschons (9 mai) (2). Voici comment C (74, 75) le rattache à la fête de Pâques de cette année : *μετὰ τὸ Πασχα, νόσος κατέλαβεν τοὺς ἀδελφοὺς παρὰ Κυρίου.... Καὶ αὐτὸς ἦν κακωθεις.* Epuisé par la fièvre, le saint demande un vêtement plus léger et justifie sa demande par ces paroles : *ἔχω γὰρ ὡς μ' ἡμέρας νοσῶν.* Le texte ajoute alors une remarque sur la gravité des souffrances de Pakhôme; il donne ses dernières recommandations à Théodore, et termine ainsi : *Καὶ οὕτως ἀπέδωκεν τὴν ἁγίαν ψυχὴν τῇ τέσσαρᾳ καὶ δεκάτῃ τοῦ Παχῶν μηνός.* Ar 643 s. donne les mêmes renseignements chronologiques. Notez que la maladie contagieuse à laquelle le saint succomba, ne commença qu'après la solennité de Pâques, c'est-à-dire après la réunion générale des moines; or, celle-ci ne se terminait qu'un jour ou deux après la fête (cf. n. 94). Notez encore qu'il n'est pas dit que la maladie commença le jour même où les frères se séparèrent, ni que Pakhôme en fut frappé à la première heure où elle sévit. Nous ne savons pas non plus combien de temps avant de rendre l'âme, le saint dit ces paroles : *Voici environ quarante jours que je suis malade.* Pour toutes ces raisons, il semble bien qu'entre la fête même de Pâques et la mort de Pakhôme, il faille compter qua-

l'endroit où résidait l'empereur (cf. *Apol. contra Ar., l. c.*, col. 341 : dans la bouche de l'empereur, ces deux expressions εἰς τὸ ἡμέτερον κομιτᾶτον et πρὸς ἡμᾶς sont synonymes.— Cf. Index des lettres festales, Migne, *l. c.*, col. 1351 : *hoc anno perrexit* in Comitatum ad imperatorem Constantinum *a quo accersitus fuerat.*— Cf. *Ep. Amm.*, n. 23 : εἰς τὸν Κομιτάτον λεληθότος γενέσθαι· συντεύξῃ γὰρ αὐτῷ (sc. βασιλεῖ) καθ' ὁδὸν. —Cf. *Hist. Arian., l. c.*, col. 720, l. 39).— M. Grützmacher (p. 31) se trompe donc lui-même en accusant ici C d'erreur. Ar, en faisant partir Athanase de Constantinople, est certainement en défaut. Son erreur se comprend aisément, puisque, comme nous l'avons vu, il dépend ici de C, et que, du temps de l'auteur arabe, la résidence impériale (Κομιτᾶτον) était à Constantinople. — Voici, pour le relever en passant, un nouvel indice de la supériorité de C sur les autres versions de la vie de Pakhôme, et du bien-fondé de la filiation que nous avons établie entre ces versions.

(1) Comment M. Achelis pourra-t-il accorder un fait aussi important que celui que nous venons d'étudier, avec la date de 340 qu'il assigne à la mort de Pakhôme?

(2) Surius, les martyrologes latins et plusieurs grecs mettent la fête de S. Pakhôme au 14 mai. C'est qu'on a fait, à tort, correspondre exactement notre mois de mai et le mois de Paschons. D'ailleurs, d'autres livres grecs mettent la fête de notre saint le 6, le 7, le 13 et le 15 mai. Cf. TILLEMONT, *l. c.*, 1235.

rante jours pleins. Or, en 346, Pâques fut *de fait* célébré le 4 de Pharmuti, c'est-à-dire le 30 mars (1). Du 30 mars au 9 mai (14 Paschons), il y a justement quarante et un jours. Cette année 346 peut donc parfaitement être celle qui est indiquée dans nos textes pour la mort du fondateur du cénobitisme. L'année 345 répond moins bien à ces données, puisque Pâques y tombant le 7 avril, Pakhôme serait mort trente-deux jours seulement après la fête. Aussi, M. Krüger (l. c.) suppose-t-il ici une faute dans les chiffres. De même, en 348, il ne s'écoula que trente-six jours entre Pâques (3 avril) et le 9 mai (2).

Nous croyons donc être autorisés à placer la mort de notre saint, le 9 mai 346.

D. — *Quand naquit Pakhôme?*

Si, jusqu'ici, nous avons pu nous appuyer sur des données sûres, nous devrons maintenant marcher à tâtons, pour arriver à des conclusions quelque peu satisfaisantes. MM. Amélineau, Grützmacher et Achelis n'ont pas éprouvé le même embarras. De la date de la mort de Pakhôme, ils soustraient simplement soixante ans; le résultat donne l'année de la naissance du saint. Pourquoi cette opération? Parce que A[r] (p. 650) assure que le célèbre religieux vécut soixante ans : *La somme des jours où il resta dans le monde, est de 60 ans; il se fit moine à l'âge de 21 ans, et demeura alors dans la vie monacale 39 ans* (3). A[r] le dit : donc il le

(1) Pâques, cette année, eût *dû* être célébré le 23 mars (cf. Larsow, *l. c.*, p. 50), et il y eut alors des controverses à ce sujet. Voici, en effet, ce que dit Athanase dans sa lettre festale : *Nemo de die ambigat, neque contendat, dicendo Pascha fieri debere die 27 mensis Phamenoth* (23 mars). *Etenim, in sacra synodo quæstio ventilata fuit cunctique definierunt festum esse agendum III kal. Aprilis, videlicet die IV mensis Pharmuthi. De fait* donc, en 346, on célébra la fête de Pâques le 30 mars. M. Amélineau, *l. c.*, p. LXXVI, n'a examiné que le comput pascal, pour dire qu'elle se fit le 23 mars.

(2) M. Krüger soutient qu'il ne s'écoula que 18 ans entre la mort de Pakhôme et celle de Théodore. Il se base, pour cela, sur un passage fort obscur de M 287, où le chiffre de 18 ans pourrait très bien s'appliquer au temps pendant lequel Théodore resta à l'école du saint. Cf. Achelis, *l. c.*, col. 243. Puisque M, p. 265, fait durer pendant 18 ans le généralat de Théodore et qu'il sait très bien qu'Horsiîsi l'a précédé dans cette charge, il ne pourrait point, sans contradiction, ne placer que 18 ans entre la mort de Théodore et celle du fondateur du cénobitisme.

(3) La vie C, à laquelle, nous l'avons montré, A[r] a emprunté son récit de la mort de Pakhôme, ne renferme rien de cette indication chronologique. Le passage auquel elle appartient, sort du ton du récit. Il nous montre le saint solennellement reçu dans les cieux par les apôtres, les prophètes, les martyrs, les

faut croire ! Nous voudrions partager cette confiance. Malheureusement, nous trouvons ici cette version en contradiction avec elle-même. D'après elle (p. 342), Pakhôme ne fut enrôlé et, par conséquent, ne se fit moine qu'*après que la persécution fut finie*, donc, au plus tôt, en 312, puisque *le dernier d'entre les martyrs*, pour cette recension (p. 338), est le patriarche Pierre, tué en novembre 311. Mais d'autre part, nous l'avons vu, d'après les données que fournit A^r lui-même, notre saint mourut au commencement de 346. Or, de 312 à 346, il y a, tout au plus, pour sa vie monacale, 34 et non 39 ans (1). Nous ne pensons donc pas pouvoir baser nos calculs sur le témoignage qui paraît si précieux à MM. Amélineau et Grützmacher (2).

A notre avis, c'est encore la vie grecque C et la lettre d'Ammon, deux documents originaux et plus soucieux de la chronologie que les œuvres coptes, qui doivent donner la solution du problème.

Voici ce que nous lisons au n. 6 de la lettre d'Ammon. Théodore, ayant appris, un jour, les doctrines que les Ariens répandaient à Alexandrie sur le Fils de Dieu (3), eut, à ce sujet, une vision relative à la sainte

docteurs de l'Église (quand Pakhôme mourut, dit M. Amélineau, p. 651, il n'y avait pas encore de catégorie de docteurs), et il se termine ainsi : *Qu'à lui soit la gloire jusqu'à l'éternité, maintenant, toujours et dans tous les siècles des siècles ! Amen !* Tout ce passage ne serait-il pas l'œuvre d'un panégyriste postérieur, qui, n'ayant pas trouvé indiqué l'âge du saint, l'aurait calculé à sa façon ?

(1) La contradiction serait plus frappante encore, s'il fallait admettre, pour la mort de Pakhôme, la date de 345 ou de 340. Fallût-il mettre cette mort en l'an 348, on ne trouverait encore que 36 ans, au plus, pour la vie religieuse de notre saint.

(2) Nous ne pouvons pas non plus nous baser sur les chiffres donnés par la version memphitique. D'après celle-ci aussi, Pakhôme mourut en 346 (en toute hypothèse, pas après 348) ; il devint moine après la persécution, donc *au plus tôt* en 312. Et ainsi, sa vie monacale ne put encore durer, au plus, que 34 ans. D'autre part, pourtant, dans M, nous le voyons rester 3 ans à Schénésit (p. 16), et 7 ans chez Palamon (p. 25). Théodore est dit (p. 265) avoir passé 18 ans *pendant que son père le nourrissait dans les commandements de Dieu*. Ces 18 ans ne peuvent être que ceux qu'il passa sous la direction de Pakhôme, avant de devenir supérieur de couvent (cf. p. 100, cl. 48 et 153). Quand Théodore fut destitué, il y avait 7 ans (p. 153) qu'il assistait le saint dans la visite des monastères. Voilà déjà $3 + 7 + 18 + 7 = 35$ ans de vie religieuse pour Pakhôme. Il faut y ajouter les années qu'il passa à Tabennisi à construire son monastère et à recevoir ses premiers moines, avant la venue de Théodore, et celles qui s'écoulèrent entre la destitution de Théodore et la mort de Pakhôme ! — D'ailleurs, les chiffres de M sont, plus d'une fois, en contradiction avec ceux d'A^r (M 17, cl. A^r 352 ; M 48, cl. A^r 392).

(3) Les Bollandistes (p. 350), observant que les Ariens ne sont pas appelés ici hérétiques, pensent que le fait se passa avant le concile de Nicée, soit en 323. Mais Pakhôme, dans les paroles qu'il adresse à Théodore au sujet de sa vision, suppose qu'Athanase est déjà, en ce moment, archevêque d'Alexandrie.

Trinité. A cette occasion, Pakhôme raconta à son disciple bien-aimé, que, tandis qu'il se trouvait encore à Schénésît, immédiatement après son baptême, les Méléciens et les Marcionites avaient voulu l'attirer à eux, mais qu'ayant recouru à la prière, lui aussi avait eu une vision (1), dans laquelle une voix céleste l'avertissait de suivre le Christ, parlant par la bouche d'Alexandre, évêque d'Alexandrie ; c'est à la suite de cette vision qu'il s'attacha à Palamon. Alexandre occupait donc déjà le siège archiépiscopal, quand Pakhôme, peu de temps après son enrôlement et sa conversion, devint le disciple du saint anachorète (2). — C'est même dans la première partie de cet épiscopat (312-328. Cf. RENAUDOT, *Hist. patr. Alex.*, p. 66 s. et Index, Migne, l. c. col. 1351) que Pakhôme se mit sous la direction de Palamon. Dans une visite qu'il fit, en 330, à la communauté de Tabennîsi (M 40, A[r] 385), Athanase assura à l'évêque de Dendérah qu'il avait appris la renommée de la foi de notre saint, avant d'être ordonné. Dès avant 328, par conséquent, Pakhôme était déjà célèbre en Egypte. Il y avait donc déjà du temps que sa communauté s'était formée, et dès lors, son arrivée chez Palamon, qui précéda de plusieurs années la fondation de son premier monastère, ne peut pas être placée trop longtemps après 312, date à laquelle Alexandre devint patriarche.

Cette conclusion est encore fort vague. Tâchons d'arriver à des résultats plus précis, en examinant ce que l'histoire de Pakhôme nous apprend au sujet de son enrôlement et de sa conversion.

La persécution ayant pris fin, lit-on C 2 s. (3), Constantin le Grand, le premier empereur chrétien des Romains, régna : *μετὰ τὸν διωγμὸν, ἐβασίλευσεν ὁ μέγας Κωνσταντῖνος, ἀπαρχὴ τῶν χριστιανῶν βασιλέων Ῥωμαϊκῶν*. Dans une guerre qu'il fit contre un roi, il ordonna une levée de nombreuses recrues : *πρός τινα τύραννον πολεμῶν, ἐκέλευσεν λοιπὸν πολλοὺς τίρωνας συναναλαβεῖν*. De leur nombre, fut

(1) Les Bollandistes, qui, pourtant, ont bien traduit ce passage, ont, par une distraction assez singulière, supposé dans leur introduction (p. 290) que c'est Théodore qui eut également cette seconde vision.

(2) Cette seule donnée suffit à faire rejeter l'opinion des Bollandistes, qui placent l'enrôlement (et, par conséquent, la conversion) de Pakhôme en 296, dans une guerre de *Dioclétien* contre Achille qui avait envahi l'Égypte (p. 298), et aussi celle de M. Achelis (*l. c.*, col. 243) qui met ce même enrôlement vers 298 dans la guerre de *Galère* contre le Perse Narses.

(3) L'exposé de T 316-317 est parallèle a celui de C. T non plus, ne nomme pas le roi contre lequel Constantin fait la guerre. — M 5 s. s'accorde aussi avec C. Seulement, il nomme le roi en question *un roi des Perses* et il donne beaucoup plus de détails sur la vie du saint à Schénésît qu'il dit avoir duré 3 ans. — A' est absolument parallèle à M (voyez plus haut, p. 54 s.).

Pakhôme, alors âgé d'environ vingt ans : περὶ τὰ εἴκοσι ἔτη ὤν. Suit le récit des voyages des recrues à travers les villes d'Egypte, et la rencontre de chrétiens charitables faite par Pakhôme. Bientôt, Constantin ayant vaincu ses ennemis, les recrues sont mises en liberté : Καὶ ἐκ κελεύσεως βασιλικῆς γενομένης (ἐνίκησε γὰρ τοὺς ὑπεναντίους ὁ Κωνσταντῖνος) ἀπελύθησαν οἱ τίρωνες. Pakhôme se retire alors à Schénésît où il reçoit le baptême, et bientôt, ayant entendu parler de Palamon, il vient le trouver, pour mener avec lui la vie anachorétique. Toutes les circonstances de temps et de lieu sont parfaitement marquées dans cet exposé, et le récit, comme M. Grützmacher (p. 37) l'a observé, a une apparence bien historique (1).

Est-il possible d'identifier le fait militaire ici en question? Examinons-en, un à un, tous les détails. C'est après la persécution, μετὰ τὸν διωγμὸν, qu'il a lieu. La persécution ici désignée durait encore à la fin de 311, puisque Pierre d'Alexandrie, une de ses victimes d'après C 1 (cf. A[r] 338), fut martyrisé le 25 novembre de cette année. L'édit de tolérance donné par Galère peu de temps avant sa mort, et publié au commencement de 311, ne fut pas promulgué solennellement par Maximin Daia, alors maître de l'Egypte. Celui-ci se contenta d'intimer verbalement à ses ministres l'ordre de cesser la persécution. Mais il recommença bientôt une série d'attaques insidieuses contre les chrétiens, et dès le mois de novembre 311, le sang des martyrs arrosait de nouveau la terre d'Egypte. Cette cruelle persécution dura jusqu'à ce que Constantin, après sa victoire sur Maxence (28 octobre 312), enjoignît à Maximin d'y mettre fin (2). Des auteurs chrétiens d'Egypte, contemporains des faits, ne peuvent pas mettre cette fin de la persécution avant les derniers mois de 312. De fait, nous l'avons vu, l'écrivain grec comprend encore dans la persécution, des évènements postérieurs à l'édit de Galère. Pakhôme,

(1) En établissant leur chronologie, MM. Amélineau et Grützmacher passent absolument ce fait sous silence.

M. Krüger (*Theol. Litteraturz.*, 1890, col. 620 s.) considère ce fait comme purement légendaire. Le récit ne porte pourtant aucune trace de légende. — Pakhôme n'y est nullement mis en relation avec Constantin. Ce n'est donc pas le désir de glorifier le saint qui a fait placer ici la mention du premier empereur chrétien (contre Grützmacher, p. 38). Pour rejeter avec les Bollandistes et M. Achelis cette indication si nettement donnée par toutes les versions, il faudrait apporter des preuves de sa non-historicité.

(2) Cf. Paul Allard, *Histoire des persécutions*, Paris, 1890, t. V, pp. 155, 160 s., 187 s., 233; De Broglie, *L'Église et l'Empire Romain au IV° siècle*, Paris, 1867, t. I, p. 243. — Notez comment ces circonstances s'opposent de nouveau à l'opinion des Bollandistes et de M. Achelis.

d'après lui, ayant été enrôlé μετὰ τὸν διωγμὸν, devint soldat et chrétien après la victoire de Constantin sur Maxence. La date de l'enrôlement du saint est d'ailleurs indiquée d'une double façon : μετὰ τὸν διωγμὸν, — ἐβασίλευσεν ὁ μέγας Κωνσταντῖνος, ἀπαρχὴ τῶν χριστιανῶν βασιλέων. Jusqu'à son triomphe sur Maxence, Constantin, que Galère avait seulement reconnu comme César, venait au second plan dans la considération du monde romain. Aux yeux d'un Egyptien étranger à son gouvernement, ce ne doit être qu'après ce triomphe, que Constantin *régna*. Remarquez d'ailleurs que cet ἐβασίλευσεν, comme aussi la fin de la persécution, sont intimement rattachés, dans notre texte, à la conversion de Constantin : or, celle-ci eut lieu dans sa guerre contre Maxence. Puisque le grand empereur chrétien *régnait* déjà de la sorte, quand il entreprit son expédition contre un roi, πρός τινα τύραννον πολεμῶν, cette expédition et l'enrôlement de Pakhôme eurent lieu après le 28 octobre 312.

Quel est le roi, le tyran qui intervient ici? C ne le nomme pas, T non plus. La rédaction primitive de la vie ne portait donc pas son nom. Si les versions M et A[r] l'appellent *un roi des Perses*, et un des manuscrits de la traduction de Denys, *Maxence*, ce sont là, à coup sûr, des corrections postérieures, sur l'autorité desquelles nous ne pouvons pas nous appuyer. Cherchons donc nos renseignements d'un autre côté. Constantin, déjà empereur, dit C, fit lever beaucoup de recrues, ἐκέλευσεν πολλοὺς τίρωνας συναναλαβεῖν. Il s'agit de l'Egypte, notons-le bien. Quand une levée de recrues put-elle être faite, dans ce pays, au nom de Constantin?—Il ne devint lui-même maître de cette province, qu'en septembre 323 (1). Evidemment, nous ne pouvons reporter si loin l'enrôlement que nous examinons. Comment, par exemple, dès avant 328, Athanase eût-il déjà appris, hors de la Thébaïde, la renommée de Pakhôme? Le saint lui-même, dans ce cas, n'aurait vécu que vingt ans dans la vie religieuse, ce qui répugne à toutes nos données. — De 314 à 323, l'empire connut une grande paix : on ne peut y relever que les guerres de Crispus contre les Francs, les Sarmates et les Goths, de 320 à 322. Pour les mêmes raisons que nous venons d'exposer, impossible d'admettre que notre levée de troupes se soit faite en vue de ces expéditions. Licinius d'ailleurs, en ce temps maître de l'Egypte depuis 313, sans être

(1) Cf. TILLEMONT, *Hist. des Empereurs*, Paris, 1720, IV, 195; HERTZBERG, *l. c.*, p. 670.

en lutte ouverte avec Constantin, gardait, au fond de son cœur, trop de rancune à celui qui l'avait vaincu, pour lui envoyer des recrues (1).—En octobre 314, Licinius et Constantin étaient en guerre (2). Ce n'est assurément pas alors que Pakhôme fut enrôlé au nom de Constantin. Il nous faut donc remonter plus haut encore. — Quand Constantin succéda à son père en 306, l'Egypte était soumise à Maximin Daia. Jusqu'en 312, le fils de Constance Chlore semble avoir agi dans ses provinces, indépendamment des autres maîtres de l'Empire (3), et il ne paraît pas qu'il ait jamais pu avoir à son secours des soldats étrangers à ses domaines. — Dans sa guerre contre Maxence en 312, Constantin dut encore agir de ses propres forces. Maximin, à qui l'Egypte obéissait, avait fait une alliance secrète avec le tyran de Rome. Licinius, placé entre les deux, empêchait leur action commune (4), mais ne porta pas secours à son futur beau-frère. Il est impossible, en tout cas, que Maximin ait alors envoyé de ses sujets sous les drapeaux de Constantin. Après sa victoire sur Maxence en octobre 312, Constantin se rencontra, en janvier 313, à Milan, avec Licinius, et leur amitié y fut consacrée par le mariage de ce dernier avec la sœur du vainqueur. Dans l'entretemps, Maximin avait envahi les provinces de Licinius, emporté Bysance et s'était avancé jusqu'à Héraclée. De Milan, Licinius courut défaire ses armées le 30 avril 313 (5). Il devint ainsi maître de l'Egypte. — Jusqu'à ce moment, la patrie de Pakhôme ayant été soumise à Maximin, il est impossible qu'une levée de troupes y ait été faite au nom de Constantin. D'autre part, nous l'avons vu, pareille levée ne put pas avoir lieu après octobre 314. Pourrait-elle trouver place dans l'intervalle qui sépare ces deux dates? — Licinius, au commencement de 313, se rendit de Milan à Andrinople, pour y battre Maximin. Constantin, lui, marcha immédiatement contre les Francs, qu'il était en train de soumettre lors de son expédition contre Maxence, et qui avaient repris les hostilités dans le cours de celle-ci (6). Grâce à un stratagème, il en fut vite

(1) DE BROGLIE, *l. c.*, I, 276, 314.
(2) DE BROGLIE, *ib.*, 273 s.; HERTZBERG, *l. c.*, 662.
(3) DE BROGLIE, *ib.*, 207; ALLARD, *l. c.*, 88.
(4) DE BROGLIE, *ib.*, 213; TILLEMONT, *Hist. des Emp.*, IV, 124; ALLARD, *l. c.*, 207.
(5) DE BROGLIE, *ib.*, 267; TILLEMONT, *ib.*, 152; HERTZBERG, *ib.*, 661.
(6) DE BROGLIE, *ib.*, 245; HERTZBERG, *l. c.*, 661 s.; TILLEMONT, *l. c.*, 147; KURTH, *Clovis*, Tours, 1896, 91 s.; ZOSIME, *Hist.*, l. II, c. 17-18; *Panegyrici veteres*, pars II, Paris, 1655, p. VI, c. XVII et XVIII, 218-219. — Voyez aussi, pour ces diverses dates, O. SEEK, *Geschichte des Untergangs der antiken Welt*, B. I, Berlin, 1897.

maître. Mais il resta à Trèves, après sa victoire. Il y était encore aux mois de novembre et de décembre, et même au commencement de l'année suivante, comme il conste par plusieurs de ses lois qui en sont datées (1). Est-il impossible que Licinius, aussitôt maître de l'Egypte, y ait fait une levée de troupes, soit pour assurer, au besoin, le fruit de ses victoires, soit dans l'intention de venir en aide à Constantin, qui se trouvait toujours dans le voisinage de ses ennemis et dont, peut-être, il ne connaissait pas encore exactement les succès? L'édit ordonnant cette levée aurait été, comme tous les édits de cette époque, porté au nom des deux empereurs, alors bien amis (2); bientôt, d'ailleurs, Licinius, ayant été bien renseigné sur la victoire de son allié, aurait licencé ses recrues. La levée de troupes que nous supposons, n'a sans doute laissé aucune trace dans les monuments historiques; on ne doit pas s'en étonner, puisqu'elle n'eut pas de suite.

Notre hypothèse rendrait bien compte de la désignation vague de l'ennemi que Constantin avait à combattre, *πρός τίνα τύραννον*, et elle semble répondre aux circonstances de l'époque, en sauvegardant l'historicité d'un récit contre l'autorité duquel nous n'avons aucune preuve.

C'est donc dans la seconde partie de 313 que Pakhôme fut enrôlé comme soldat. Comme il avait alors environ vingt ans, il doit être né en 292, ou peut-être un peu auparavant, l'expression *περὶ τὰ εἴκοσι ἔτη ὢν* étant fort large. C'est en 314, au commencement de l'épiscopat d'Alexandre, comme le demande la lettre d'Ammon, et peu après la fin de la persécution, comme le disent toutes nos sources, qu'il s'est retiré à Schénésît. Plus tard, il devint le disciple de Palamon, puis alla s'établir à Tabennîsi et y reçut ses premiers moines. Son œuvre était assez développée et sa renommée assez grande dès avant 328, pour avoir été portée aux oreilles d'Athanase, non encore archevêque d'Alexandrie. Combien de temps passa-t-il à Schénésît et près de Palamon? Nous ne pouvons pas le définir. M le fait rester trois ans dans le premier endroit, et sept dans le second. Mais le seul témoignage de cette version n'est pas une preuve suffisante. Mort en 346, Pakhôme passa trente-deux années dans la vie monacale, et n'atteignit que l'âge de cinquante-quatre ans environ. Le texte d'A[r] qui lui donne soixante ans de vie, s'il n'est pas historiquement exact, montre du moins que d'après la tradition, notre saint mourut

(1) TILLEMONT, *l. c.*, 147, 159.
(2) TILLEMONT, *l. c.*, 163; EUSEBII, *Hist. eccl.*, L. X, c. V.

assez jeune. Il ajoute, en effet : *Comme le Seigneur l'avait vu crucifier son corps en toute chose, pour cette raison, il l'appela vers lui promptement, et il ne le laissa pas vivre un long âge* (1).

Voici en quelques mots le résultat de nos études chronologiques. Né vers 292, Pakhôme fut enrôlé comme soldat à la fin de 313 et peu après,

(1) C'est un nouvel argument contre l'opinion des Bollandistes.

Il nous resterait à rechercher l'année de la naissance de Théodore et celle de son entrée en religion. Mais nous n'avons pas trouvé de base pour asseoir une solution sûre. — M. Grützmacher (p. 20) raisonne ainsi : Théodore avait 14 ans, quand il vint à Tabennîsi (A' 392). Il vécut 18 ans comme moine sous la direction de Pakhôme (M 265). Il est donc né en 313, 32 ans avant la mort du saint (345). — Les 18 ans, dont il est question (M 265), ne peuvent pas s'entendre de tout le séjour de Théodore dans la communauté pakhômienne avant la mort de son fondateur. D'après M, en effet, il y avait déjà 13 ans que Théodore était venu à Tabennîsi, quand il fut chargé de la catéchèse (p. 48, cl. 100) et, avant sa destitution, il aida Pakhôme pendant sept ans à visiter les frères (p. 153). Pour ces deux périodes seulement de sa vie auprès du saint, nous obtenons déjà de la sorte la somme de vingt ans (voyez aussi la comparaison établie dans le premier membre de la phrase M 265). M. Amélineau (A D M G, XVII, p. LXXXVII) a donc raison de dire qu'il est impossible d'admettre que Théodore fût moine seulement depuis dix-huit ans, à la mort de Pakhôme. — M. Achelis (*l. c.*, col. 243 s.) raisonne de la même façon que M. Grützmacher.

Les Bollandistes (p. 290), pour déterminer l'âge de Théodore, se basent uniquement sur le passage de la lettre d'Ammon, d'après lequel Théodore, huit ans après son arrivée à Tabennîsi, entendit parler des Ariens d'Alexandrie et eut une vision à ce sujet. — Seulement, ce n'est pas à Théodore, mais à Pakhôme récemment converti que, d'après cet endroit, il fut dit de suivre l'évêque Alexandre. Nous avons aussi noté qu'on ne peut point conclure de ce passage que ces nouvelles sur les Ariens furent reçues avant le concile de Nicée. — Les Bollandistes, de plus, ne sont pas bien conséquents avec eux-mêmes. Se basant sur la lettre d'Ammon, ils concluent (p. 290) que Théodore, né en 304, se fit moine en 318. Mais, comme, d'après le passage mentionné plus haut, Théodore ne reçut ces nouvelles sur les Ariens que huit ou neuf ans après sa venue à Tabennîsi, elles lui seraient arrivées en 326 ou 327. Or, les savants auteurs écrivent, p. 350, qu'il les reçut avant le concile, *circa annum* 323.

M. Amélineau (*l. c.*, p. LXXXV s.), par une foule de détours et de suppositions, arrive au même résultat que les Bollandistes. Il suit ceux-ci dans leur mauvaise interprétation de la lettre d'Ammon, en y ajoutant une erreur, la date de 326 pour la mort d'Alexandre d'Alexandrie (elle eut lieu en 328. Cf. Index, Migne, *l. c.*, col. 1351). De plus, il se met de nouveau en contradiction avec lui-même. Il fait ici entrer les cinq ans qui s'écoulèrent entre la mort de Pakhôme et l'élection de Théodore, dans les derniers dix-huit ans que celui-ci (M 265) compte jusque sa mort. Mais alors, Pakhôme étant décédé, d'après M. Amélineau, en 348, Théodore l'aurait suivi dans la tombe en 366 et non en 368, comme le veut le professeur de Paris.

Tout ce que nous pouvons dire, c'est que Théodore avait environ 14 ans, quand il se fit moine pakhômien. C 8, 23, A' 392 et *Ep. Amm.* 5, sont d'accord sur ce point (contre M 48). Mais à quelle année faut-il rapporter l'événement? D'après A', ce serait à la cinquième année après l'établissement de la communauté de Tabennîsi, établissement que nous ne savons pas d'ailleurs dater exactement. Les données de C (8, 24) sont beaucoup plus vagues. Nous préférons ne point bâtir de théorie sur des bases si peu sûres.

se fit moine. Il mourut le 9 mai 346. Théodore, son disciple, devint le coadjuteur du second successeur du saint, en 350, et mourut le 27 avril 368 (1).

ART. II. — CHRONOLOGIE DE L'HISTOIRE DE SCHENOUDI.

Les institutions pakhômiennes furent développées par Schenoudi, à la fin du IVe et dans la première moitié du Ve siècle. Il est incontestable que le célèbre moine d'Atripé soit mort, à un âge fort avancé, vers l'époque du concile de Chalcédoine. Mais, lorsqu'on veut déterminer exactement les dates entre lesquelles sa vie se déroula, on se heurte à de grandes difficultés.

Quatremère (2) serait « porté à croire que Schenoudi mourut pendant la tenue du concile (de Chalcédoine, 451) et qu'il ne vit pas les disputes qui en furent la suite. » — M. Revillout (3) pense, au contraire, que Schenoudi survécut à ce concile, qu'il avait 109 ans, une année ou deux avant sa convocation, et qu'étant mort à l'âge de 118 ans, il quitta cette terre en 458 ou 459. — M. Amélineau soutient que Schenoudi mourut en 451, âgé de 118 ans (4).

Pour prouver que notre moine vivait encore après 451, M. Revillout recourt, avec beaucoup de confiance, aux lettres qu'il aurait, d'après lui, écrites à Timothée Elure, successeur monophysite de Dioscore, intronisé en 457. Ces lettres, conservées dans le manuscrit 188 du cat. de Zoega (5), sont adressées *au cher père, le très chéri de Dieu, apa Timothée, archevêque*. Il s'agit évidemment d'un patriarche d'Alexandrie. Mais nous connaissons, dans cette ville et vers cette époque, plusieurs évêques de ce nom. Le second successeur de s. Athanase (381-385) le portait. De

(1) Ces résultats contredisent manifestement la théorie de Weingarten, maintenant d'ailleurs fort abandonnée, d'après laquelle il n'y aurait pas encore eu, vers l'année 340, d'*ermites* chrétiens en Égypte, et le passage de l'anachorétisme au cénobitisme se serait fait seulement à la fin du IVe siècle. (*Der Ursprung des Mönchtums*, etc., Gotha, 1877, pp. 45 et 47).

(2) *Mémoires sur l'Égypte*, I, p. 19 s..

(3) *Les origines du schisme égyptien. Rev. de l'hist. des rel.*, t. VIII, 576 s..

(4) Il sera peut-être bon de noter ici que GEORGI (*Fragm. Evang. S. Joh.*, p. CCIV s.), a voulu établir l'identité de Schenoudi et de s. Jean de Lycopolis. Quatremère (*l. c.*, p. 16) a déjà réfuté cette opinion. Nous possédons maintenant, de Jean et de Schenoudi, des biographies parfaitement distinctes et où nous les voyons en relations l'un avec l'autre. — Migne, dans sa patrologie grecque (t. XL, col. 1287), a répété cette erreur.

(5) Voyez-en la traduction ap. REVILLOUT, *l. c.*, p. 576 s..

-même, lorsque Timothée Elure fut exilé par Léon I, c'est Timothée Salophakialos qui fut institué archevêque. Avec lequel de ces trois patriarches Schenoudi fut-il en commerce épistolaire? Il n'est pas aisé de le déterminer. Les lettres qui nous occupent, sont remplies de formules qu'on aurait pu adresser à n'importe quel évêque d'Alexandrie. Ce fait, cependant, semble précisément prouver qu'elles ne furent point écrites à Timothée Elure, ni à Timothée Salophakialos. Dioscore avait été déposé et exilé. L'élection de son successeur fut suivie de séditions et de meurtres. A la mort de Marcien, on assassina, dans le baptistère, le patriarche catholique Protérios. Timothée Elure, monophysite forcené élu à sa place, fut bientôt exilé à son tour et remplacé par Salophakialos (1). Est-ce à un homme ballotté au milieu de tels évènements, que Schenoudi écrivait? On ne comprendrait point, en ce cas, que le moine ardent et passionné, au style d'ordinaire si véhément, n'eût pas employé l'une ou l'autre expression, pour manifester les sentiments de son âme, et lancer l'anathème contre les impies qui souillaient et ensanglantaient Alexandrie. Le ton calme, les formules vagues de nos lettres répondent beaucoup mieux au paisible pontificat du premier Timothée (381-385) que nous signalions plus haut (2).

Bref, malgré ces lettres, notre question reste tout entière. N'y aurait-il pas moyen de la résoudre par le témoignage du panégyriste Visa?—D'après les recensions thébaine (M M F C, IV, 240) et memphitique (ib., 87) de sa Vie, Schenoudi mourut, à l'âge de 118 ans, le 7 d'Epiphi (1 juillet). Mais l'évènement n'y est pas daté, ni mis en rapport avec aucun fait historique. La version arabe (ib., p. 467) ne fait qu'ajouter à ces obscurités, des données contradictoires : le moine d'Atripé serait mort, âgé de 109 ans et 2 mois, le 7 d'Abib de l'année même du concile de Chalcédoine; le 1er Abib, alors que le concile était déjà convoqué, le Seigneur annonça à son serviteur qu'il entrerait dans le séjour du repos, six jours après, et entre autres choses, il lui dit : *Tu as déjà vécu cent neuf ans et deux mois depuis le jour de ta naissance jusqu'à ce jour.* — Ar est évidemment en défaut ici. D'abord, du moins si le texte publié dans les M M F C est exact, il renferme une contradiction manifeste : *Tu as déjà vécu cent neuf ans et deux mois depuis le jour de ta naissance jusqu'à ce jour, car tu as ceint la robe des anges, alors que tu avais neuf ans et tu*

(1) Cf. Hergenröther, *l. c.*, II, 253 s..
(2) Cf. Amélineau, M M F C, IV, p. lxxxv-lxxxvi. Puisque Schenoudi est mort au plus tôt en 451, à l'âge de 118 ans, il avait en 381, environ cinquante ans.

as passé cent neuf ans et deux mois dans la vie monacale. De plus, nous avons montré plus haut (p. 134 s.) que ce passage d'A^r a eté emprunté à l'*Eloge de Macaire de Tkôou*. Or, dans ce document, les 109 ans sont manifestement attribués à la vie religieuse de Schenoudi : **ⲉⲕⲭⲏ ϧⲉⲛ ⲣ̅ⲑ̅ ⲛ̀ⲣⲟⲙⲡⲓ ⲉⲕϣⲟⲡ ϧⲉⲛ ⲧⲁⲓⲛⲓϣϯ ⲛ̀ⲗⲓⲧⲟⲩⲣⲅⲓⲁ** *Tu es dans ta cent neuvième année, depuis que tu es dans ce grand service.* Le mot **ⲗⲓⲧⲟⲩⲣⲅⲓⲁ** signifie un emploi public, un ministère qu'on doit remplir, et ne peut pas s'appliquer à l'enfance de Schenoudi laquelle ne fût certes pas une profession sainte publiquement avouée. Nous devons donc nous en tenir au témoignage de la source d'A^r et à celui de T et de M, et donner à notre moine cent-neuf ans de profession religieuse (1) et cent-dix-huit d'âge.

Pourrons-nous, au moins, conserver la seconde partie de l'indication chronologique d'A^r, en plaçant la mort de Schenoudi, au 7 d'Abib (1er juillet) de l'année même du concile de Chalcédoine (451)? La version arabe rapporte que l'archimandrite *tomba malade d'une maladie mortelle, le premier jour du mois d'Abib.* Le Seigneur lui apparut alors pendant la nuit, et, Schenoudi lui ayant demandé des forces pour aller au concile auquel Dioscore l'avait convoqué (nous sommes donc bien ici en l'année 451), il lui répondit qu'il devait mourir six jours après, le 7 d'Abib. Suit le récit de ses derniers moments. Selon A^r, Schenoudi quitta donc cette terre, l'année du concile de Chalcédoine.—Mais A^r, nous le rappelions il n'y a qu'un moment, a interpolé dans le texte primitif du panégyrique de Visa, l'exposé que nous venons de rappeler. Il transcrit d'abord ce panégyrique : *Mon père avança en âge, garda le lit et tomba malade d'une maladie mortelle, le premier jour du mois d'Abib* (cf. M 87). A cette occasion, il se souvient avoir lu, dans l'*Eloge de Macaire de Tkôou* (cf. p. 110-111), le récit d'une apparition du Sauveur au grand archimandrite, où il est question de la mort de celui-ci. L'auteur arabe intercale ici ce récit. Puis, il revient à son texte : *Puis, il me dit : J'ai envie de quelques légumes*, etc. (cf. M 87), et décrit la mort de Schenoudi. Comme, dans l'apparition ici interpolée, il s'agit du prochain concile de Chalcédoine, la mort de notre moine s'est trouvée de la sorte, dans A^r, unie à ce concile. Il n'en va pas ainsi dans la source

(1) M. Amélineau, *l. c.*, p. LXXXVIII, n. 1, affirme qu'il y a, à la bibliothèque de Paris, un fragment ne contenant que deux lignes, mais où il est dit expressément que Schenoudi passa 109 ans dans la vie monacale. Nous ne sachions pas que ce texte ait été publié.

où cette version a puisé son récit. D'après l'*Eloge de Macaire*, Schenoudi survécut un certain temps à cette apparition et même au concile de Chalcédoine. *Je me suis trouvé*, y lit-on (p. 110-111), *cette nuit, en une vision. Le Seigneur était assis sur mon lit, me visitant. Je lui ai dit : Mon Seigneur et mon Dieu, ne peux-tu pas me donner de la force maintenant comme autrefois. Le Seigneur me répondit : O Schenoudi, vivras-tu aussi après cette grande vie? Tu es dans ta cent neuvième année, depuis que tu es dans ce grand service : maintenant, quitte ce corps pour venir à nous. Car*, il y aura *un autre concile*, avant que *tu viennes vers nous; on m'y blasphèmera... Maintenant, envoie Visa au bienheureux évêque de Tkôou*, etc.. Et Schenoudi envoie alors Visa au secours de Macaire pour la destruction du temple de l'idole Kothos (1).

Mais cet *Eloge de Macaire* mérite-t-il confiance? Il renferme certainement plus d'une erreur historique (2). Observons toutefois que, dans le passage qui nous concerne, Dioscore (ou l'auteur de cet éloge, quel qu'il soit) ne parle pas *ex professo* de Schenoudi et que c'est *per transennam* qu'il donne la note chronologique qui nous intéresse : *avant que tu viennes vers nous, il y aura un concile*, etc.. Il ne fait nullement, en effet, assister l'archimandrite au concile; il ne lui fait point manifester, durant la tenue de celui-ci, des sentiments favorables au patriarche d'Alexandrie. Dès lors, il n'eût eu aucune raison de prolonger la vie de Schenoudi, s'il avait su qu'elle se termina avant le concile. D'autre part, cet auteur pouvait facilement connaître quand mourut le fameux moine. Nous ne voyons donc pas de motif de rejeter son témoignage, et ainsi, nous croyons que Schenoudi survécut au concile de Chalcédoine. — Cependant, d'après ce même témoignage, sa mort suivit de près la clôture de ce concile. Les paroles que le Sauveur lui adresse : *Est-ce que tu vivras encore après cette grande vie?... Maintenant, quitte ce corps pour venir à nous. Car, il y aura un concile avant que tu viennes vers nous*, etc., montrent bien, en effet, que la disparition de Schenoudi de ce monde était imminente un certain temps déjà avant

(1) Après son exploit, ce Macaire de Tkôou accompagna Dioscore à Constantinople (p. 94, cl. 118) et, quand il s'y trouvait déjà, Schenoudi était toujours vivant et agissant (p. 145 s.). On voit bien que, d'après l'*Éloge de Macaire*, Schenoudi ne mourut pas six jours après la vision racontée par A'.

(2) Quatremère (*l. c.*, p. 19) s'exprime ainsi : « Ce patriarche (Dioscore) dans l'éloge de Macaire, avance quelques faits évidemment faux. » Et Zoega disait déjà (*l. c.*, p. 104) : « Multa præterea continet hoc encomium spectantia ad historiam concilii Chalcedonensis pro Dioscoro quidem instituto narrata. » Cf. Amélineau, *l. c.*, p. XVIII s..

l'ouverture du concile (octobre 451). Puisque, d'après toutes les sources, il mourut le 1er juillet, cette date nous semble appartenir à l'année 452 (1). Sans doute, le témoignage sur lequel nous nous appuyons, pourrait être plus convaincant; il l'emporte toutefois en autorité sur celui d'A[r], qui l'a mal employé et sur lequel se base M. Amélineau. Nous allons d'ailleurs essayer de confirmer notre conclusion par l'examen des faits.

C'est sur les differentes invasions des Barbares dont il est question dans le panégyrique de Schenoudi, que doit se porter ici notre attention. M 49 s., nous rencontrons les Blemmyes qui, s'en étant allés au nord et y ayant fait du butin, retournaient vers leur patrie et s'étaient arrêtés dans le nome de Psoi. Schenoudi alla les trouver en cet endroit et en obtint la délivrance de leurs prisonniers (2). — Un peu plus loin, dans la même recension (p. 57 s.), nous voyons un *duc* venir demander à l'archimandrite : *Veux-tu que j'aille au midi afin de combattre les barbares?* Ayant obtenu son agrément et sa bénédiction, il alla et *frappa ses ennemis d'une grande plaie.* — Dans des circonstances analogues (p. 70 s.), un

(1) Le concile fut convoqué à Nicée, le 17 mai 451; il s'ouvrit à Chalcédoine, le 8 octobre, et la dernière session en eut lieu le 1[r] novembre 451. Cf. HEFELE, *Histoire des Conciles*, trad. Goschler, 1869, t. II, p. 594; t. III, pp. 1, 135.

M. Revillout *(l. c.*, p. 555) traduit le texte copte ⲉⲕⲛⲁⲉⲣ ⲁϩⲓ ⲟⲙ ⲙⲉⲛⲉⲛⲥⲁ ⲡⲁⲓⲛⲓϣϯ ⲛⲁϩⲓ ⲉⲕⲭⲏ ϧⲉⲛ ⲣ̅ⲑ̅ ⲛⲣⲟⲙⲡⲓ ⲉⲕϣⲟⲡ ϧⲉⲛ ⲧⲁⲓⲛⲓϣϯ ⲛⲗⲓⲧⲟⲩⲣⲅⲓⲁ ϯⲛⲟⲩ ϫⲉ ⲭⲱ ⲙⲡⲁⲓⲥⲱⲙⲁ ⲉϧⲣⲏⲓ ⲛⲧⲉⲕⲓ ϧⲁⲧⲱⲧⲉⲛ . ⲟⲩⲟⲛ ⲕⲉⲥⲩⲛⲟⲇⲟⲥ ⲅⲁⲣ ⲛⲁϣⲱⲡⲓ, etc., comme suit : *Tu vivras encore malgré ton grand âge et en dépit de tes 109 ans. (Mais il vaudrait mieux pour toi) quitter maintenant ce corps, après ce long service, et venir vers nous, car, avant que tu viennes vers nous, il y aura un concile*, etc.. Cette traduction pèche en plus d'un point. *a)* D'abord, elle déplace les mots ⲉⲕϣⲟⲡ ϧⲉⲛ ⲧⲁⲓⲛⲓϣϯ ⲛⲗⲓⲧⲟⲩⲣⲅⲓⲁ qui, en copte, si l'on peut s'en fier au texte de M. Amélineau, suivent immédiatement ces autres ⲣ̅ⲑ̅ ⲛⲣⲟⲙⲡⲓ, *cent neuf ans*, et ainsi, elle fait se rapporter ces 109 ans à toute la vie de Schenoudi. *b)* De plus, de quel droit supplée-t-elle ces mots : *Mais il vaudrait mieux pour toi?* ⲭⲱ peut tout aussi bien être l'impératif que l'infinitif. Si nous le prenons comme impératif, nous obtenons, sans rien suppléer, un sens très acceptable et qui a le grand avantage de sauvegarder le sens de la particule ϫⲉ précédant ⲭⲱ, particule explicative et nullement adversative. Si ⲭⲱ est l'impératif, ⲉⲕⲛⲁⲉⲣ ⲁϩⲓ n'est certainement pas affirmatif; sinon, il y aurait contradiction dans la phrase même. L'expression est donc interrogative, la particule d'interrogation n'étant pas marquée, comme il arrive souvent en copte (cf. STERN, *Koptische Grammatik*, n. 522). La conjonction ⲅⲁⲣ qui se lit après ces mots : *Quitte ce corps*, etc., s'explique bien dans notre interprétation : *Quitte ce corps*, car, *il y aura encore de ton vivant un concile* (aux tristes suites duquel la mort t'enlèvera), etc..

(2) Une lettre de Schenoudi (Zoega, *l. c.*, p. 393) semble se rapporter à cette invasion des Barbares.

comte, allant vers le sud combattre les Barbares, fit prier Schenoudi de venir le bénir sur son vaisseau. Lui aussi, remporta la victoire et retourna vers le nord, louant Dieu et apa Schenoudi. — Ces deux derniers faits sont bien présentés comme différents dans M. A[r] aussi (411, 439) les connaît et les sépare. Il n'y a donc point de raison de douter que l'œuvre primitive de Visa ne distinguât déjà les deux épisodes (1).

Qu'il faille reconnaître dans ces narrations certains traits légendaires, peu nous importe. Si nous pouvons retrouver dans l'histoire les deux expéditions militaires mentionnées, il faudra au moins admettre que Schenoudi vivait encore quand elles eurent lieu. Sinon, Visa, écrivant peu de temps après la mort de son père, ne l'y eût vraisemblablement pas fait intervenir.

Qui étaient les Barbares contre lesquels marchaient les nobles visiteurs de Schenoudi? M. Revillout (2) les a identifiés avec les Blemmyes, et M. Amélineau (3) reconnaît le bien-fondé de cette opinion. De fait, T 642, ces barbares sont appelés *ceux de Nubie et les Blemmyes:* M 49 donne aussi ce nom (4) aux barbares du sud, qui avaient fait en Egypte l'excursion déprédatrice décrite en cet endroit. D'ailleurs, au ve siècle, les Blemmyes avaient fondé un établissement fixe dans la vallée inférieure de la Nubie, sur les confins de l'Egypte, au-dessus de Syène et des cataractes (5). De là, ils envahirent souvent l'Egypte et entrèrent ainsi en lutte avec les armées impériales (6). Les généraux qui marchaient contre eux, *allaient vers le midi.* En remontant le Nil, ils passaient par Akhmim, aux pieds du monastère de Schenoudi. Toutes ces circonstances se retrouvent dans nos récits; il semble donc bien qu'il s'y agisse d'expéditions contre les Blemmyes.

Pourrions-nous identifier ces expéditions? Aux IVe et Ve siècles, il y eut plus d'une rencontre entre les Blemmyes et les armées romaines.

(1) Nous n'avons plus, on le sait, que de maigres fragments de cette œuvre. — Le premier de nos deux récits se retrouve en thébain (M M F C, IV, 2 f., 642 s.). Mais ce fragment, nous l'avons vu p. 124, est postérieur, et les circonstances merveilleuses y ont déjà subi une transformation.

(2) *Rev. de l'hist. des relig.*, t. 8, p. 559 s.; *Mémoire sur les Blemmyes*, Acad. des Inscr. et belles-lettres. Mém. prés. par div. savants, I série, t. VIII, II P., p. 393 s..

(3) M M F C, IV, 59, n. 1.

(4) Cf. QUATREMÈRE, *l. c.*, t. 2, p. 128.

(5) Cf. LETRONNE, *Nouvel examen de l'inscription grecque de Silco.* Mém. de l'Institut. Acad. des Inscr.,T. IX, 1831, p. 135 s.. REVILLOUT, *Mémoire*, p. 382 s., et les anciens historiens et géographes cités par ces auteurs.

(6) Cf. REVILLOUT, *Mémoire*, 384 s.; QUATREMÈRE, *l. c.*, t. 2, p. 132.

Sous Dioclétien, ces barbares mirent en déroute les troupes impériales cantonnées dans la Nubie. L'empereur fit retirer ses légions à Eléphantine, promit aux vainqueurs un tribut annuel en or et tâcha de leur opposer les Nobades, en cédant à ces derniers le territoire abandonné (1). — Les Blemmyes n'en continuèrent pas moins leurs ravages périodiques en Egypte. Déjà sous Constantin, d'après Eusèbe (*Vita Constantini*, l. I, c. VIII), il fallut les combattre. Vers la même époque, ils arrivaient, dans leurs excursions, jusqu'auprès des monastères de Pakhôme, et nous avons sur l'une d'elle, dans une *Vie* du saint (P 8-9), un intéressant récit. — Pallade, au c. XXXIX de son *Histoire lausiaque* (2), raconte que, lorsqu'il se trouvait à la maison de Panopolis (Akhmîm), les Blemmyes étaient dans le voisinage, et au c. XLIII, il nous apprend que, sous Théodose (3), un général d'armée vint demander à s. Jean de Lycopolis s'il pourrait soumettre *les Ethiopiens des environs de Syène* qui avaient fait irruption dans le pays voisin et l'avaient dévasté (4). — Selon le récit écrit par Evagrius (*Hist. Eccl.*, l. I, c. VII) d'après les mémoires et les lettres de l'hérésiarque Nestorius, tandis que celui-ci était exilé dans l'oasis nommée par les Coptes *oasis de Ptolémaïs*, les Blemmyes ravagèrent cette contrée et y mirent tout à feu et à sang. Nestorius fut pris par les barbares, puis, sans en savoir la raison, mis en liberté, ainsi qu'une multitude d'autres prisonniers. Evagrius ajoute que Nestorius se rendit alors à Panos, la patrie de Schenoudi, où commença pour lui une série de tribulations et de pérégrinations forcées à travers la Thébaïde. Dans une lettre qu'il écrivit à ce propos au préfet de la Thébaïde, Nestorius semble avoir conçu bon espoir de la mort de Théodose II et de l'élévation de Marcien à l'empire. Ainsi, l'invasion dans laquelle il fut fait prisonnier, eut lieu peu avant 450. — Un fragment de Priscus (5) nous fait connaître une victoire que Maximin remporta sur les Blemmyes et les Nubiens, et le traité de paix qui la suivit. Cette victoire dut être particulièrement éclatante, puisque, pour la première fois, dit Priscus, ces barbares donnèrent comme otages, aux Romains, leurs chefs ou les

(1) Cf. PROCOPE, *De rebus Gothorum, Persarum ac Vandalorum libri VII*, Basileæ, 1531. *De bello Persico*, l. I, p. 256 s.. Cf. REVILLOUT, *Mémoire*, p. 386.

(2) Dans le texte grec de du Duc et le *Paradisus Heraclidis*. Ce passage manque dans la traduction de Hervet.

(3) Il ne s'agit donc pas ici de l'expédition de Maximin, que nous indiquerons bientôt, comme l'a pensé M. Revillout, *Rev. de l'hist. des Rel.*, t. 8, p. 562; *Mémoire*, p. 405 s..

(4) Cf. SULPICE SÉVÈRE, *Dial.* I, c. 15 (*Bibl. Patrum*, Colon. Agripp., 1618, p. 322).

(5) *Fragm. historic. graec.* coll. C. MÜLLERUS, Paris, Didot, IV, 1868, p. 100.

fils de ceux-ci. Malheureusement, Maximin vint à mourir immédiatement après la conclusion du traité (1). A cette nouvelle, les vaincus reprirent leurs otages et recommencèrent leurs déprédations. Ainsi finit le fragment de Priscus. — Jordanes (2) nous donne un nouveau renseignement sur les Blemmyes : *Nobades Blemmyesque, Æthiopiae prolapsos*, dit-il en parlant de Marcien, *per Florum, Alexandrinae urbis procuratorem, sedavit et pepulit a sedibus Romanorum.*

Il serait fort important, pour nous, de dater exactement ces deux derniers faits militaires. Maximin, dont Priscus vient de nous parler, était déjà à la tête des armées de Théodose II, sous lequel nous le rencontrons dans une guerre contre les Perses (3). Ce n'est pas sous cet empereur, pourtant, qu'il défit les Blemmyes ; car, leur prisonnier, Nestorius, dans la lettre où il fait allusion à l'avènement de Marcien, ne sait encore rien de leur répression. La victoire de Maximin doit ainsi être placée sous le règne de Marcien (après le 28 juillet 450). — Priscus était l'ami de Maximin, et il l'accompagnait dans ses expéditions. Ainsi, il était avec lui, quand, sous Théodose II, il passa à Damas, lors de la conclusion de la paix avec les Arabes (4). Or, dans un autre passage de Priscus (5), nous voyons cet auteur revenir de la Thébaïde, et, quelque temps après, entrer en rapport, à Alexandrie, avec Florus (6). Il avait donc, semble-t-il, suivi Maximin dans sa lutte contre les Blemmyes. — Mais, quand arriva-t-il à Alexandrie? Au commencement de la sédition excitée dans cette ville par l'élection de Protérios à la place de Dioscore, sédition qu'il vit se dérouler sous ses yeux. Le concile de Chalcédoine qui déposa Dioscore, se termina le 1er novembre 451 (7). C'est

(1) Ἐγγραφέντων δὲ τῶν συνδοξάντων καὶ τῶν ὁμήρων παραδοθέντων,... συνηνέχθη δὲ τὸν Μαξιμῖνον ἀνωμάλως διατεθῆναι τὸ σῶμα καὶ ἀποθανεῖν (ib.).

(2) *De successione regnorum*, ap. MÜLLERUS, *Fragm. hist. græc., l. c.*, p. 101.

(3) NICEPH. CALL., *Eccl. hist.*, l. 14, c. 21 ; SOCRAT., *H. E.*, l. 7, c. 18.

(4) PRISCUS, *Fragm. hist. græc.*, p. 100, fr. 20. Müller reporte ce fragment à l'an 4 de Marcien. Mais les Sarrasins intervinrent, sous Théodose, dans la guerre des Perses, et Nicéphore et Socrate *(l. c.)*, nous apprennent qu'un général *de Théodose* les réduisit complètement à l'impuissance. Ardabarius, cité dans notre fragment, tout aussi bien que Maximin, prirent part à cette guerre des Perses. C'est donc probablement à l'époque de cette guerre et au règne de Théodose, qu'il faut rapporter notre fragment de Priscus.

(5) Conservé par EVAGRIUS, *H. E.*, l. II, 5.

(6) Celui qui, d'après Jordanes, défit les Blemmyes sous Marcien.

(7) D'après Evagrius *(l. c.)*, Nicéphore *(l. c.*, l. XV, c. VIII), Renaudot *(Hist. patriarch. Alexandr.*, Paris, Fournier, 1713, p. 120), Protérios aurait été élu durant le concile de Chalcédoine. Cf. Baronius, *l. c.*, p. 80, n. 92. D'après l'*Éloge*

donc, au plus tôt, à la fin de 451 que ces troubles purent se produire à Alexandrie. Priscus, qui y arrivà lorsqu'ils étaient déjà dans leur plein, revint donc de la Thébaïde dans les derniers jours de 451, ou au commencement de 452. Dès lors, l'expédition de Maximin contre les Blemmyes eut lieu dans la seconde moitié de 451.

Maximin, nous l'avons vu, mourut peu de jours après sa victoire, et les Barbares reprirent immédiatement leurs hostilités. Il est vraisemblable que, se reproduisant au lendemain de leur défaite, ces hostilités furent aussitôt réprimées. L'expédition de Florus mentionnée par Jordanes, laquelle eut lieu sous Marcien et laquelle d'ailleurs est la dernière avant le règne de Justinien (1), avait sans doute ce but, et dut ainsi avoir lieu au commencement de 452. Ne serait-ce pas à la suite de sa victoire que Florus aurait été nommé préfet d'Alexandrie et y aurait calmé la sédition que nous rappelions un peu plus haut? Cette sédition dura en effet assez longtemps. Réprimée d'abord par l'armée de la ville, elle nécessita bientôt l'envoi de nouvelles troupes de Constantinople. On priva ensuite les Alexandrins des distributions qu'on leur faisait, des bains, des spectacles, etc.. De fait, ce ne fut qu'au commencement de 453 que, le calme étant rétabli, Protérios put annoncer son ordination au pape s. Léon (2). Florus, qui mit fin à la sédition (3), aura vraisemblablement été appelé à rétablir l'ordre à Alexandrie, après sa victoire sur les Blemmyes (4). Celle-ci devra donc être placée, comme nous le disions plus haut, dans la première moitié de 452. — Les dates que nous venons d'établir pour les expéditions de Maximin et de Florus au sud de l'Egypte, sont admises par MM. Revillout et Letronne (5).

Revenons maintenant aux données de la vie de Schenoudi, et rapprochons-les des faits que nous venons d'étudier. D'abord, l'invasion des Barbares décrite M 49 s. semble bien être celle qu'Evagrius nous fait

de Macaire de Tkôou (M M F C, IV, p. 155 s.), l'élection se serait faite à Alexandrie, après le Concile. Cf. Liberatus diac. in Brev., c. XIV, ap. Baron., *Annales eccles.* denuo excusi a Theiner, 1866, t. 8, p. 117.

(1) Cf. PROCOPE, *De bello persico*, I, 19; LETRONNE, *Recueil des inscr. grecques et lat. d'Égypte*, t. 2, p. 216; REVILLOUT, *Mémoire*, p. 439.

(2) BARONIUS, *l. c.*, pp. 117, 137.

(3) PRISCUS, *l. c.*.

(4) Au commencement de la sédition, c'est Théodore qui était préfet d'Alexandrie. Cf LIBERATUS DIAC., Brev., c. XIV, ap. Baron. *l. c.*.

(5) REVILLOUT, *Rev. de l'hist. des relig.*, t. VIII, p. 560, n. 1 et p. 573, n. 1; LETRONNE, *Recueil des inscr.*, etc., *l. c.*, pp. 215 et 216; TILLEMONT, *Hist. des Empereurs*, Paris, 1738, t. VI, p. 296, place la victoire de Maximin au commencement de 452. Cf. LEBEAU, *Hist. du Bas-Empire*, éd. St-Martin, t. VIII, p. 325 s..

connaître d'après les lettres de Nestorius. De part et d'autre, les Blemmyes pillent et font du butin et des prisonniers. De part et d'autre, ils s'abattent sur le nome de Psoi. De part et d'autre, ils relâchent subitement leurs captifs. Or, nous l'avons vu, cette invasion doit être placée un peu avant 450. — Après le récit de cette invasion, nous trouvons mentionnées, dans M 57, 70, deux expéditions des armées romaines contre les mêmes Barbares. Elles ne sont pas, sans doute, sans rapport avec les déprédations des Blemmyes décrites précédemment, et ainsi, il faut les placer vers 450. Or, à cette époque, nous connaissons précisément deux expéditions romaines dans ce pays, celle de Maximin et celle de Florus; et nous n'en savons pas d'autre. C'est donc de celles-là qu'il s'agit dans notre panégyrique (1).

Au commencement de 452, par conséquent, Schenoudi vivait encore et se rencontrait avec Florus. L'examen des faits nous mène ainsi à la même conclusion que l'étude des textes. Pour que la concordance soit parfaite, il nous reste à montrer que Schenoudi n'a survécu que très peu de temps à cette rencontre.

On sait les faits qui constituent l'histoire d'Alexandrie à cette époque : Dioscore déposé et exilé, des troubles sanglants à l'occasion de l'élection de Protérios, Protérios assassiné, Elure exilé, tels sont les épisodes de cette histoire. Si le fougueux archimandrite avait été contemporain de ces troubles, il aurait eu, plus d'une fois, l'occasion d'exprimer les sentiments qu'ils excitaient dans son âme, alors même que sa vieillesse l'eût empêché d'y prendre part; et son panégyriste, qui aime tant à le mettre

(1) Le fragment thébain (M M F C, IV, 2 f., 642 s.) parallèle à M 57 nomme *Héraclius* le *dux* qui conduisit la première de ces expéditions. M. Amélineau (*Vie de Schenoudi*, p. 188) en conclut qu'il ne peut s'agir ici des batailles livrées par Maximin. — Nous avons prouvé que ce fragment thébain est fort postérieur (cf. p. 124). Or, ni M 57, ni A' 411 ne nomment le *dux* qui intervient dans ce récit. Nous avons donc, dans T, une glose récente et sur l'autorité de laquelle nous ne sommes pas renseignés. Peut-être l'auteur thébain a-t-il suppléé ce nom par pure conjecture. Le nom d'Héraclius fut en effet celui de plusieurs dignitaires d'Égypte. Cf. *Hist. acephala,* Migne, *l. c.,* ad a. 356; *Hist. Arian. ad monachos*, Migne, *P. G.*, XXV, col. 754; Amélineau, *Contes et Romans de l'Égypte chrét.*, I, 27; Franz, *Corpus Inscr. Græc.*, Berlin, 1853, p. 322 s.. Nous nous demandons même si ce nom n'aurait pas été inspiré par les victoires de l'empereur Héraclius qui, en 625, délivra l'Égypte des Perses. Ces victoires firent certainement grande impression sur les Coptes. Cf. M M F C, IV, 2 f., 486. Il est curieux d'observer que, tandis que dans les autres versions, le *dux* demande à Schenoudi sa ceinture pour s'en protéger dans le combat, dans T on lit : *il l'exhorta à lui faire une croix de bois.... il la fit fixer à un pieu.... il la plaça en avant de lui.* Ne serait-ce pas une allusion à l'exaltation de la sainte croix par Héraclius ?

en relation avec tous les grands personnages du ciel et de la terre, et surtout avec les patriarches d'Alexandrie, n'aurait pas manqué de nous redire ses actes ou ses discours à ce sujet. Or, dans l'œuvre de Visa, on ne trouve pas la moindre allusion aux troubles d'Alexandrie. Ce silence se comprend, si Schenoudi est mort l'année même de l'expédition de Florus, le 1er juillet 452. A cette date, Protérios n'était pas encore ordonné; le schisme n'était pas encore parfaitement consommé.

L'archimandrite d'Atripé mourut donc peu de temps après le concile de Chalcédoine, le 1er juillet 452 (1).

(1) On pourrait opposer à cette opinion, un texte tiré d'un fragment d'un discours (Zoega, *l. c.*, n. 218) prononcé par un monophysite égyptien, à une époque certainement de beaucoup postérieure à la condamnation de Dioscore : *Souvenons-nous du saint prophète Jean de Lycopolis... Avant l'apostasie, le saint prophète Schenoudi allait très souvent le voir, comme je l'ai dit. Du reste,* ⲡⲗⲏⲛ, *le prophète apa Schenoudi se reposa avant l'apostasie.* Ce témoignage est singulièrement compromettant pour la thèse de M. Revillout, relativement à la mort de Schenoudi. Pour y échapper, le savant auteur voit ici une erreur de copiste et il lit : « le prophète apa *Jean* mourut avant l'apostasie. » Pour toute preuve, M. Revillout dit qu'il est impossible d'admettre que Schenoudi mourut avant l'apostasie. Les arguments par lesquels il veut établir cette impossibilité, ne sont pas solides, nous l'avons vu, et dès lors, il n'y a aucune raison de soupçonner une corruption dans notre texte. Cf. AMÉLINEAU, M M F C, IV, p LXXXIV.

Mais ce texte ne nous est-il pas aussi défavorable qu'à M. Revillout? Nous ne le pensons pas. D'abord, si Schenoudi est mort moins d'un an après le concile, serait-il étonnant qu'un auteur de beaucoup postérieur l'ait fait mourir avant le concile, surtout qu'il ne l'y voyait jouer aucun rôle, lui qui se trouvait si mêlé à tous les événements de son époque? — D'ailleurs, dans notre hypothèse, on peut dire avec vérité que Schenoudi mourut *avant l'apostasie*. Dioscore était sans doute déposé et Protérios élu. Mais en juillet 452, les partisans du premier ne se donnaient pas encore pour vaincus. Ce ne fut que lorsqu'après la sédition, Protérios put annoncer au pape son ordination, que l'apostasie fut consommée à Alexandrie, si l'on se place, avec l'auteur de ce fragment, au point de vue de Dioscore.

M. Amélineau (M M F C, IV, XCIII) pense trouver, dans un discours de Visa mentionné sous le n. 206 du catalogue de Zoega, la preuve péremptoire que Schenoudi est mort en 451. Voici ce qu'y dit Visa : *Béni sois-tu en toutes tes œuvres et en toutes tes dispositions, ô Démiurge de toutes choses, toi qui nous as rendus dignes que ce grand bien nous arrivât* ϩⲛ ⲧⲉⲓⲣⲟⲙⲡⲉ ⲧⲁⲓ ⲉⲧⲉ ⲧⲉⲛⲛⲁⲧⲏ ⲧⲉ ϩⲣⲁⲓ ϩⲛ ⲧⲙⲉϩ ⲥⲟⲉ ⲛⲣⲟⲙⲡⲉ ϫⲓⲛⲧⲁ ⲡⲉⲛⲉⲓⲱⲧ ⲛϩⲗⲗⲟ ⲙⲧⲟⲛ ⲙⲙⲟϥ ⲁⲡⲁ ⲥⲉⲛⲟⲩⲑⲓⲟⲥ ϩⲙ ⲙⲡⲉϩ ⲥⲁϣϥ ⲛⲉⲃⲟⲧ ⲛⲥⲟⲩ ⲙⲛⲧⲥⲛⲟⲟⲩⲥ ⲙⲡⲉⲃⲟⲧ *en cette année qui est la neuvième, dans la sixième année depuis que notre père, le vieillard apa Schenoudi, s'est reposé, dans le septième mois et le douzième jour.* Cette neuvième année, dit M. Amélineau, doit être celle de l'indiction. Or, la neuvième année de l'indiction courante est l'année 456. Cette année étant la sixième depuis la mort de Schenoudi, celle-ci arriva en 451. — Le membre de phrase ⲉⲧⲉ ⲧⲉⲛⲛⲁⲧⲏ ⲧⲉ est-il bien authentique? Les trois autres indications chronologiques de la phrase sont données par des nombres coptes. Comment la première seule l'est-elle par un nombre grec? — Supposons-le authentique. Comment prouvera-t-on qu'il s'agit ici de l'indiction? Les

Il nous sera maintenant facile de déterminer, approximativement du moins, la date de sa naissance. T 240 porte : *Lorsqu'il fut arrivé à 118 ans, il se reposa le 7me jour du mois d'Epiphi.* Et M 87 : *il approcha de faire 118 ans, il se tourna vers la maladie le 1er jour du mois d'Epiphi, jour auquel il était né, comme il nous l'a enseigné.* Schenoudi naquit donc le 25 juin 334 (1), ou peut-être 335. L'expression *118 ans* signifierait facilement, en copte, la cent-dix-huitième année, et la leçon memphitique suggère cette interprétation. — Entre 334 et 452, nous ne saurions point fixer une date précise et sûre aux divers évènements de la vie du célèbre archimandrite. Nous ne savons point quand mourut son oncle et son initiateur à la vie religieuse, le moine Bgoul, ni quand Schenoudi prit le gouvernement de sa communauté. Nous pouvons seulement ajouter qu'il revêtit l'habit monacal, âgé d'environ neuf ans.

Coptes connaissaient très bien l'indiction, dit M. Amélineau. Sans doute ; mais, quand on emploie cette manière de compter, on ajoute le mot même *indiction* au nombre de l'année. Ce mot ne se trouve pas dans notre texte. D'ailleurs, nous ne nous rappelons pas un seul passage du panégyrique ou des autres œuvres de Visa, où il ait employé ce mode de compter les années. On ne le trouve pas non plus dans les vies de Pakhôme. Dans ces œuvres, les années sont toujours comptées depuis l'un ou l'autre évènement important, par exemple l'entrée en religion, la mort d'un saint. Si, comme le soutient M. Amélineau, Visa fut un certain temps coadjuteur de Schenoudi, ne compterait-il pas peut-être ici les années de son gouvernement ? Les moines pakhômiens n'avaient-ils pas aussi, peut-être, un cycle qui leur était propre ? Bède dit formellement qu'un ange avait appris à Pakhôme un cycle de 19 ans (cf. Ceillier, *Hist. des aut. sacrés*, IV, p. 476). En tout cas, un pareil texte soulève trop de questions, pour pouvoir prouver une théorie.

(1) La recension arabe, à trois places différentes (pp. 301, 304 et 467), fait naître Schenoudi le septième jour du mois de Paschons. — Au premier endroit, l'archange Michel annonce à Athanase que le grand archimandrite naîtra au jour et à l'heure même de sa mort, le 7 Paschons ; l'âme du patriarche sera dédoublée pour lui. Le second endroit constate que la prophétie se réalisa, et que Schenoudi naquit à cette date. Malheureusement, lors de la mort d'Athanase (373), Schenoudi avait presque 40 ans. Notez d'ailleurs, que s'il est mort, ainsi que le porte la version arabe, en 451, étant né en 373, il ne resta sur cette terre que 78 et non 109 ou 118 ans. Voilà dans quelles contradictions tombe cette version arabe toujours si précieuse à M. Amélineau. Pourquoi, tout en reconnaissant qu'A' s'est trompé en donnant seulement 109 ans de vie à Schenoudi, et qu'il a commis une grosse erreur, en le faisant naître l'année de la mort d'Athanase, M. Amélineau préfère-t-il encore, touchant le jour de la naissance du moine d'Atripé, à la leçon memphitique, cette même leçon arabe qu'il reconnaît contradictoire dans sa donnée principale ? La contradiction que nous signalons, provient de ce qu'A' a rattaché à la naissance de Schenoudi, les légendes locales d'Akhmîm (cf. p. 143). — Le troisième passage signalé plus haut est précisément le récit de la mort de l'archimandrite. A' le fait mourir le 7 d'Epiphi, à 109 ans et 2 mois. Ces deux mois proviennent simplement de la comparaison de la date de la mort avec la date que cette version a attribuée plus haut à la naissance de Schenoudi.

A cette époque de sa vie, les recensions T et M l'appellent *un petit garçon*. Pareille expression a toutefois, en copte, un sens fort vague. L'Éloge de Macaire de Tkôou est plus explicite. D'après lui, nous l'avons vu, Schenoudi passa cent-neuf ans en religion. C'est donc bien à l'âge de neuf ans environ, qu'il vint se mettre sous la direction de Bgoul. Cette donnée doit être traditionnelle : car, la recension arabe, qui a compris les cent-neuf ans de l'Éloge de Macaire de toute la vie de notre moine, lui fait cependant encore revêtir à neuf ans l'habit religieux.

*
* *

A la question de la date de la mort de Schenoudi, s'en rattache une autre assez intéressante : Dans l'affaire de Dioscore, le fameux archimandrite prit-il parti pour le patriarche déposé, contre le patriarche reconnu par le Concile et par Rome? En d'autres termes, fut-il schismatique?

En 451, Schenoudi était cassé par l'âge. Ses cent-dix-sept ans l'empêchèrent de prendre aucune part active au concile de Chalcédoine. L'année suivante qui fut celle de sa mort, vieux, malade et relégué dans la Thébaïde, il ne dut guère s'intéresser aux troubles d'Alexandrie.

Nous ne pensons pas qu'il se prononça contre Dioscore. Sinon, l'*Éloge de Macaire* ne l'eût pas réclamé comme favorable à l'archevêque déposé. Schenoudi garda vraisemblablement une fidélité passive à celui qu'il avait toujours honoré comme son patriarche (1), et n'eut pas l'occasion de se prononcer dans la question du schisme, non encore définitivement consommé lors de sa mort, avons-nous vu. Dioscore le convoqua-t-il au Concile? Le moine d'Atripé avait été à Ephèse avec s. Cyrille (2); il est possible qu'on l'ait appelé à Chalcédoine. Cette con-

(1) On sait combien étaient forts les liens qui rattachaient toute l'Égypte à son patriarche. Ainsi, à la 4me session du concile de Chalcédoine, les treize évêques égyptiens refusèrent de signer le Tome de Léon avant leur futur archevêque : *Vous savez tous,* dirent-ils, *que, d'après l'ordonnance du concile de Nicée* (Can. 6), *nous devons nous rattacher à l'archevêque d'Alexandrie.... Nous ne pourrons plus résider dans notre pays, nous serons massacrés, si nous signons avant l'archevêque.* Cf. HÉFELÉ, *l. c.*, t. III, p. 48 s..

(2) Dioscore l'affirme dans l'*Éloge de Macaire* (p 110). Toutes les recensions du panégyrique de Visa l'attestent (pp. 12, 14, 68, 324, 326, 426). Une lettre attribuée à s. Cyrille (M M F C, IV, p. 173), comme aussi, au témoignage de M. Revillout *(Rev. de l'hist. des rel., l. c.*, p. 552), une dizaine de chroniques ou de traités sahidiques et memphitiques, donnent le même renseignement. Schenoudi lui-même fait, dans ses lettres, plusieurs allusions à son voyage à Ephèse (Zoega, *l. c.*, nn. 188 et 194).

vocation, toutefois, n'est mentionnée que dans l'*Éloge de Macaire* (1), et dans le passage d'A^r qui en dérive. Les recensions M et T, qui notent si soigneusement les relations de Schenoudi avec les patriarches d'Alexandrie, n'en savent rien.

Nous ne pensons pas non plus, d'autre part, que le moine d'Atripé s'opposa à Protérios, le successeur de Dioscore. Les catholiques coptes ne le regardaient pas, en effet, comme schismatique, puisqu'il se trouvait dans le martyrologe qu'ils soumirent, vers le milieu du siècle dernier, à l'approbation du Saint-Siège.

« Sénuti, écrit M. Revillout (2), a toujours été considéré par l'Eglise, comme un hérétique, fauteur de Dioscore, comme le prouve, entre autres choses, une délibération de la congrégation des Rites consultée sur le martyrologe copte et qui se trouve à la Propagande de Rome ». Nous regrettons que le docte professeur n'ait pas cité cette consultation, ni indiqué la source où il en a puisé la connaissance. A vrai dire, l'Eglise a pu trouver, dans la conduite de Schenoudi, si elle l'a bien connue, d'autres motifs suffisants pour ne le point proposer au culte de ses fidèles. — D'ailleurs, connaissait-on suffisamment, à Rome, notre fameux moine? Les écrivains grecs et latins, n'en disent aucun mot (3). Ainsi, les congrégations romaines pourraient n'avoir point reconnu Schenoudi comme saint, à cause du manque de renseignements à son sujet. Voici, en effet, ce qu'écrit à cette occasion Georgi, un auteur contemporain : « Quod nomen ideo retentum non est in Liturgia missalis coptici romanae editionis, quia, ut recte memini, nullis certis momentis probari potuit coram amplissimis Patribus s. congregationis de librorum orientalium correctione Senutium archimandritam sanctitatis fama ante schismatis Dioscoriani tempora in Ægypto floruisse » (4).

(1) Ce document est tendancieux. Voyez plus haut, p. 244, n. 2. Il excite donc la défiance, pour les choses relatives à Dioscore.

(2) *Rev. de l'hist. des rel.*, *l. c.*, p. 575.

(3) Ce silence ne prouve pas que ces écrivains considéraient Schenoudi comme schismatique. « Le monophysitisme ayant séparé l'Égypte du reste de l'Église, dit Quatremère, *l. c.*, t. I, p. 29, il dut être presque impossible aux écrivains ecclésiastiques, de s'assurer si un solitaire retiré dans le fond de la Thébaïde, était mort orthodoxe. Et l'on aima mieux omettre son nom que de s'exposer à placer parmi les saints, un homme qui eût adhéré à l'hérésie. » D'ailleurs, la vie de Schenoudi était-elle de nature à enthousiasmer les écrivains grecs et latins, ceux-là même qui, comme Pallade et Rufin, écrivaient avant le schisme, comme elle enthousiasmait les Coptes (cf. p. 210) ?

(4) Georgi, *Fragm. Evang. s. Joh.*, etc., Romæ, 1789, p. CLV.

*
* *

Terminons ici l'histoire externe du cénobitisme pakhômien au IVe et dans la première moitié du Ve siècle. Certes, nous n'avons pas fait connaître, dans son ensemble, l'efflorescence ascétique qui se produisit en Egypte à cette époque. La vie solitaire, à laquelle l'amour de la mortification poussait les chrétiens d'alors, y revêtait des formes bien diverses. Nous nous sommes occupé d'une de ces formes, à raison de son importance spéciale. Sous l'influence d'un saint, nous avons vu la vie monacale passer de l'anachorétisme au cénobitisme; nous avons étudié les développements pris par celui-ci; nous nous sommes rendu compte du pas en avant que Schenoudi lui fit faire, particulièrement en préparant la voie aux vœux solennels par la reconnaissance publique de ses règles à laquelle il amena ses moines, et en faisant fleurir à la fois, parmi ses religieux, la vie de communauté et la vie érémitique. C'est dans la Haute-Egypte que nous avons contemplé la naissance et la première évolution du cénobitisme. Pakhôme et ses successeurs, durant le IVe siècle, établirent leurs monastères depuis Esneh jusqu'à Schmoun. Schenoudi, au siècle suivant, n'exerça son action que sur une partie de ce territoire, aux environs d'Akhmîm. Nous laissons maintenant l'histoire du monachisme en Egypte au lendemain du concile de Chalcédoine. L'Eglise d'Alexandrie se sépara alors du corps de l'Eglise catholique. Ce fut pour la vie monacale dans ce pays, le signal de la décadence et de la ruine. C'est le jugement de M. Amélineau lui-même. « Après le concile de Chalcédoine, écrit-il (M M F C, IV, p. II), le monachisme commença de décroître: à la fin du VIe siècle, il était bien déchu. L'arrivée des Arabes devait le ruiner complètement. »

TROISIÈME PARTIE.

Organisation des monastères de Pakhôme et de Schenoudi. Leurs règles.

Pour se rendre compte de l'œuvre des pères du cénobitisme, il ne suffit pas d'envisager celui-ci sous ses côtés extérieurs. Il faut étudier la vie menée dans ces monastères que les bords du Nil virent s'élever si rapidement, l'un après l'autre, dans la Thébaïde. Le vrai mérite de Pakhôme consiste moins, en effet, à avoir réuni dans une même enceinte une multitude de moines, qu'à leur avoir donné une règle sage et prudente.

Comme dans notre deuxième partie, nous examinerons à part l'œuvre de Pakhôme et de ses successeurs, et celle de Schenoudi.— Pour arriver à la connaissance des institutions cénobitiques, nous emploierons encore les documents que nous avons utilisés jusqu'ici, les Vies de nos moines et leurs écrits. Nous devrons, toutefois, consulter surtout une autre série de documents, ceux qui se présentent comme renfermant le texte même des règles pakhômiennes. Dans l'un et l'autre de nos deux chapitres, nous aurons ainsi à rechercher, dans un premier article, la valeur de ces nouvelles sources.

CHAPITRE I.

RÈGLES DE S. PAKHÔME ET DE SES SUCCESSEURS.

ARTICLE I. — VALEUR HISTORIQUE DES DOCUMENTS RENFERMANT LE TEXTE DE CES RÈGLES.

Que s. Pakhôme soit l'auteur d'une règle cénobitique, ses historiens, d'accord avec la tradition, l'attestent. La vie commune d'un grand

nombre d'hommes eût d'ailleurs été sans cela impossible. Aussi, dès qu'il songe à réunir des disciples, le saint pense, en même temps, aux règlements à leur donner : Πῶς διδάξω, Κύριε, οὓς καλεῖς σὺν ἐμοὶ τοῦτον ἑλέσθαι τὸν βίον..; (C 10) Quand il reçoit ses premiers religieux, il les soumet aussitôt à ces règlements : προβιβάσας αὐτοὺς τὸν βίον κατὰ μέρος (C 16). Καὶ οὕτως ἐκανόνισεν αὐτοῖς τύπον ἀπρόσκοπον καὶ παραδώσεις ὠφελήμους τῶν ψυχῶν, συντάξας ἀπὸ τῶν θείων γραφῶν τὸ ἔνδυμα αὐτῶν εὐμέτρως, τὴν τροφὴν ἐν ἰσότητι, καὶ τὸ κοιμηθῆναι αὐτῶν εὐσχημόνως (C 17. Cf. M 31-32, A[r] 370-371). Souvent, dans le cours de sa vie, nous le voyons imposer à ses moines de nouvelles prescriptions. Plus tard, Théodore et Horsiisi suivirent en cela l'exemple de leur père. Cf. C 38, 57; M 37, 71, 101, 104, 186, 237; A[r] 381, 426, 502, 597. — Ses règles, Pakhôme les mit par écrit, du moins en partie. Καὶ ἔτι δὲ ζῶν ὁ Πατὴρ ὑπαγορεύσει ἰδίᾳ ἐποίησεν γραφῆναι οὐ μόνον περὶ τῆς οἰκοδομῆς τοῦ κοινοβίου λόγους καὶ θεσμούς, ἀλλὰ καί, etc. (1). Cette première rédaction fut naturellement faite en copte (2).

* * *

Gennade *(De viris illustr.*, VII) affirme qu'un ange dicta au moine de Tabennîsi la règle du cénobitisme. D'après Pallade *(Hist. Laus.*, XXXVIII), cet ange eût remis à Pakhôme une tablette portant le texte de la règle, et, du temps de Sozomène *(H. E.*, l. 3, c. 14), on disait que cette tablette existait encore parmi les moines pakhômiens. C'est là une pure légende. Nulle part, dans nos Vies (3), les ordonnances du saint ne sont attribuées à une révélation angélique. Partout, au contraire, elles sont offertes comme le fruit des méditations et de la prudence de Pakhôme. Nous ne pouvons même pas admettre, avec M. Grützmacher (p. 119), que le saint lui-même ait pris un soin particulier de rapporter ses règles à une inspiration divine. Doit-il en justifier l'une ou l'autre, il assure simplement n'avoir pas été guidé, en la dictant, par des consi-

(1) C 63. Cf. C 38 — M 186 : *Il leur donna des règles et des traditions, les unes écrites, les autres apprises par cœur,* etc.. Cf. A[r] 502.

(2) Voyez la préface que s. Jérôme a mise à sa traduction latine des règles pakhômiennes.

(3) Il faut excepter naturellement les passages que les recensions postérieures ont empruntés à Pallade sur ce sujet.

dérations humaines, mais par les avantages qui en devaient résulter : ὅτι νομίζουσιν ἐκεῖνοι ἀνθρώπινα εἶναι ταῦτα τὰ παράγγελματα... Εἰ μὴ δὲ ἦν ὠφέλημος ψυχῶν ἡ ἐντολὴ ἐκείνη, οὐκ ἂν παρηγγείλαμεν περὶ αὐτῆς. (C 57, cf. M 110). Un ami vient-il lui reprocher de ne pas recevoir les moines étrangers à l'intérieur de son monastère (1), il n'en appelle pas à l'ordre d'un ange, ce qui eût coupé court à toute discussion; il se contente d'apporter les raisons qui militent en faveur de ce règlement : ἡγησάμην ἀγαθὸν εἶναι, καὶ πρὸς τιμὴν μᾶλλον τῶν παραβαλλόντων ἡμῖν Πατέρων καὶ Ἀδελφῶν, etc. (C 28). Le plus grand titre au respect que le saint et les auteurs de nos Vies connaissent à leurs règles, c'est qu'elles sont conformes à l'Écriture. Cf. C 17 *f.*, 26; M 53 s., 87, 101; A^r 370, 405, 408, 409. Jamais, dans leurs œuvres, Pakhôme, Théodore ou Horsiisi, même dans ces passages où ils recommandent l'observation des règles cénobitiques (2), ne parlent de l'intervention d'un ange. Ammon (n. 6) ne la connaît pas davantage, quoiqu'il rapporte à un avertissement d'en haut la vocation de Pakhôme au cénobitisme. Plus tard, s. Jérôme, qui n'ignore point le bruit commun d'après lequel un esprit céleste eût révélé à Pakhôme la connaissance d'un alphabet mystique, n'attribue nullement à cet esprit céleste les règles qu'il traduit. C'en est assez, pensons-nous, pour considérer comme non-historique la donnée de Pallade et de Gennade. Cette légende aura sans doute été fabriquée dans le courant du ve siècle (3).

* * *

En réalité, Pakhôme régla la vie de ses moines d'après les principes de l'Écriture et avec les lumières de sa prudence et de son expérience. Il est naturel, dès lors, qu'il ait promulgué ses règlements, l'un après l'autre, selon que les circonstances les lui inspiraient et lui permettaient de les faire accepter. C'est ce que nous voyons de fait dans nos Vies. —

(1) C'est pourtant un des points de la règle que Pallade attribue à l'ange.

(2) Tous ces arguments ne sont pas purement négatifs. Ces sources ne parlent point de révélation angélique, là où elles *devraient* en parler. Et même, elles donnent souvent positivement une autre origine aux règles pakhômiennes.

(3) Que la règle de Pakhôme ait été gravée sur une tablette de métal, nous n'en trouvons non plus, dans nos documents, aucun indice. M. Grützmacher, qui admet ce point (p. 119), n'en donne comme argument que l'accord existant, jusque dans les termes, entre les écrivains qui ont cité la règle dite de l'ange. Cet accord montre simplement que cette règle fut mise par écrit.

Le saint n'appliqua d'abord ses premiers disciples qu'à la méditation, à l'étude des saintes Lettres et aux exercices spirituels, se réservant à lui-même les travaux corporels (C 16, 17; M 31; A^r 370). Mais bientôt, le nombre de ses moines s'étant augmenté, il établit les diverses charges d'économe, d'infirmier, de portier, etc., que nous rencontrons dans sa Vie et dans ses règles (C 18, 19; M 34; A^r 372). — Dans la règle pakhômienne, telle que l'a traduite s. Jérôme (n. 53 s.), tout est prévu et ordonné pour les visites à faire par les religieux à leurs parents. Ce point, pourtant, ne fut pas réglé dès l'abord. Parmi les premiers moines de Tabennisi, certains s'interdisaient toute communication avec leurs familles (C 22, 26; M 36, 53; A^r 380, 405). D'autres, au contraire, se rendaient assez souvent auprès des leurs, et, pour les reprendre, Théodore en appelait aux Ecritures et non à une règle établie (C 42; M 85; A^r 406, 410). — C'est ainsi encore que, d'après le récit de C 34, M 69-70, A^r 566-567, les moines ne voulaient point accorder de la viande à un frère malade, malgré le besoin évident qu'il en avait. L'intervention de Pakhôme fut nécessaire pour lui en obtenir. Plus tard, la règle ordonna d'user d'indulgence envers les religieux que la maladie visitait. — Les institutions pakhômiennes se développèrent donc peu à peu, selon que l'expérience montrait l'utilité ou les inconvénients de telle ou telle manière d'agir (1).

*
* *

Il y eut bientôt, cependant, un corps de règles définitivement reçues, puisque, quand la sœur du saint vint se faire religieuse à peu de distance de son monastère, *il lui écrivit les règles des frères dans un livre, et les leur envoya afin qu'elles les apprissent* (M 37. Cf. C 22; A^r 381).

Pourrait-on retrouver la forme la plus ancienne de la règle de Pakhôme? MM. Amélineau *(Etude histor.*, p. 31) et Grützmacher (p. 118 s.), que suivent MM. Zöckler (l. c., pp. 201, 203) et Basset (l. c., p. 11), sont

(1) Nous partageons ici l'opinion de M. Amélineau : « Je ne crois pas, dit-il, A D M G, XVII, p. CXI, que Pakhôme ait écrit une règle *ex professo*, d'après un plan déterminé et qu'il ait fait tout d'abord une œuvre complète. Cette manière de voir ressort avec évidence de la manière dont la vie s'exprime à ce sujet. Les règles furent d'abord en assez petit nombre : on les augmenta à mesure que la vie commune fit voir les inconvénients de telle ou telle manière d'agir. Les divers articles de cette règle qui nous ont été conservés par s. Jérôme, sont une preuve de cette sorte de composition : on n'y trouve aucune suite logique, aucun plan. »

d'avis que la règle prétendument remise par l'ange au saint représente cette forme primitive. Nous avons au moins sept recensions différentes de cette règle angélique (1). Il importe donc d'établir, au préalable, quel en est le texte original.

L'auteur du manuscrit grec de l'église Ste-Catherine à St-Pétersbourg n'avait certainement pour but, dans le premier des deux passages publiés par Dom Pitra (2), que de donner la teneur même du règlement angélique (3). Si, néanmoins, il a encadré celui-ci dans une courte histoire de Pakhôme, c'est, sans doute, qu'il l'avait trouvé, dans sa source, inséparablement uni à cette histoire. La simple lecture de ce document, et la manière brusque dont il se termine (*Ταῦτα διαταξάμενος ὁ ἅγιος ἄγγελος... ἀπῆλθεν ἀπὸ τοῦ μεγάλου Παχωμίου*), montrent bien d'ailleurs que nous n'avons en lui qu'un excerptum d'un récit plus considérable. Quel est ce récit? Entre le chapitre XXXVIII de Pallade et notre texte (4), il y a accord parfait quant aux choses, quant à l'ordre, quant aux termes même employés. Il arrive seulement qu'un même mot soit mis à des cas différents, ou un même verbe à des modes divers. Notre texte n'est donc qu'une copie, parfois peu exacte, de celui de Pallade (5).

La même conclusion s'applique au commencement de la Vie grecque inédite de Paris. Cette Vie, on se le rappelle, s'ouvre par l'exposé de la règle angélique, que précède le prooemium historique qui se lit dans Pallade. Ce prooemium, qu'elle n'a point trouvé dans B dont elle s'est servie (voyez p. 13 s.), elle a dû l'emprunter à une source étrangère. Les mêmes raisons que nous avons exposées pour la recension précédente,

(1) Voici ces recensions : PITRA, *Analecta sacra et classica*, 1888, P. I, 112-113; — La première des trois règles éthiopiennes attribuées à Pakhôme, BASSET, *Les apocryphes éthiopiens*, fasc. VIII, p. 20 s.; — SOZOMÈNE, *H. E.*, l. 3, c. 14. (Nicéphore Calliste copie Sozomène); — DENYS LE PETIT, *Vita sancti Pachomii*, XXII; — Vie arabe de Pakhôme, 366-369; — Vie grecque inédite de Paris; — PALLADE, *Histoire Lausiaque*, XXXVIII.

(2) Ce passage ne renferme que la règle en question, avec la petite introduction historique qui commence le ch. 38 de l'*Histoire Lausiaque*.

(3) Voyez le titre donné à ce premier morceau. — Cet auteur a simplement réuni, dans son manuscrit, deux recensions différentes de la règle pakhômienne.

(4) L'introduction historique qui se trouve ici, ne se rencontre pas chez Sozomène, ni dans la vie arabe, ni dans celle de Denys le Petit. Toutes les autres recensions s'éloignent, d'ailleurs, beaucoup plus du texte de Pitra, que celle de Pallade.

(5) A moins qu'il ne reproduise un texte *grec* qui aurait été copié également par Pallade. Comme on n'a pas prouvé jusqu'ici cette dernière hypothèse, nous n'en tenons pas compte ici, comme nous n'en avons pas tenu compte dans notre première partie (pp. 6, 16, 21, 56 s.).

nous amènent à dire que c'est encore le chapitre XXXVIII de l'*Histoire lausiaque*, qu'elle a utilisé. Elle en a un peu développé la première phrase, et à l'un ou l'autre endroit, en changeant quelques mots et en intervertissant l'ordre de certains membres de phrase, elle a rendu son texte inintelligible.

Nous avons déjà vu (p. 56 s.) que la leçon d'A^r 366 s. dérive, elle aussi, de l'œuvre de Pallade : nous n'avons plus à revenir sur ce point. L'auteur arabe a remanié le texte de sa source. Celui-ci mélangeait le discours direct et le discours indirect; A^r a fait disparaître cette anomalie. Il a, de plus, mis entre les premières règles un ordre plus rationnel. Il a développé et expliqué le précepte obscur de la division des moines en vingt-quatre classes, d'après les vingt-quatre lettres de l'alphabet. Il a même ajouté une prescription qu'on ne retrouve dans aucune autre recension : *Qu'ils dorment la première moitié de la nuit, et qu'ils veillent l'autre moitié, pour prier avec constance et glorifier (Dieu)*. Preuves nouvelles que nous avons ici affaire avec une version postérieure.

Denys le Petit (1) n'a pas trouvé le texte de notre règle dans la vie B, sa source, ni dans C, ni dans aucune des vies coptes qui, nous l'avons vu (p. 57 s.), ne la renfermaient pas. Cet auteur étranger à l'Egypte n'a pas pu l'emprunter ni à la recension éthiopienne, ni à un texte copte quelconque, ni à la vie arabe qui, d'ailleurs, lui est postérieure et dont il s'éloigne en plus d'un point. Son exposé ne s'accorde pas non plus partout avec celui de Sozomène, tandis qu'il suit pas à pas celui de Pallade, dont il omet seulement quelques petits détails. Cette recension dérive donc encore du chapitre XXXVIII de l'*Histoire lausiaque*.

La leçon de la règle prétendument donnée par l'ange à Pakhôme, que nous rencontrons dans Sozomène, n'est aussi que secondaire. L'historien a remanié sa source. Il a changé la forme dans laquelle les diverses ordonnances se présentent dans toutes les autres recensions, usant partout du discours indirect au lieu du discours direct placé dans la bouche de l'ange. Il a, de plus, systématiquement groupé les prescriptions se rapportant à un même objet. Son exposé dérive (2), lui aussi, des chap. XXXVIII et s. de Pallade.

Reste la première des trois règles éthiopiennes attribuées à Pakhôme, que Dillmann a publiées jadis dans sa *Chrestomathia aethiopica* (Leipzig,

(1) Ou la vie grecque qu'il traduit.

(2) Cf. PREUSCHEN, *Deutsche Litteraturz.*, 1896, n. 23, et *Palladius und Rufinus*, pp. 182, 227-228, 230-231. VALOIS, *Annot. in l. III. H. E. Sozom.*, in cap. XIV.

1866, p. 57-69) et dont MM. König et Basset ont donné la traduction, le premier dans les *Studien und Kritiken*, 1878, p. 333 s., le second dans le fascicule VIII de ses *Apocryphes éthiopiens*, p. 20 s.. C'est la version d'un texte grec (1). Plusieurs mots grecs sont même passés dans l'éthiopien (2). Celui-ci offre, de plus, plusieurs contre-sens qui ne peuvent s'expliquer que par une mauvaise traduction. Ainsi, sous le n. 9, il expose la division des moines en vingt-quatre classes d'après les vingt-quatre lettres de l'alphabet. Or, cet exposé se termine ainsi : « Ceux qui mènent la vie spirituelle, sauront seuls ce que signifie la lettre *sur cette tablette.* » On ne se rend pas bien compte de la présence de la tablette dans cette phrase. Le texte grec de Pallade porte : « Ceux qui mènent la vie spirituelle, en sauront seuls la signification. *Il était aussi écrit sur cette tablette...* » Le traducteur éthiopien a confondu les deux phrases. — Un peu plus bas, il a oublié qu'au moment où il écrivait, comme il résulte de son prologue, Pakhôme était mort, et il fait d'Aphthonios, le second du saint, tandis que le texte grec dit simplement qu'il était le second dans le monastère où Pakhôme habitait autrefois (3). — Si cette première règle éthiopienne est une traduction du grec, elle doit avoir été faite sur l'œuvre de Pallade : ce n'est que dans l'*Histoire lausiaque*, en effet, qu'on rencontre toutes les diverses parties qui composent notre document (4).

On voit combien M. Grützmacher (p. 118) se trompe, en donnant aux recensions éthiopienne et arabe, la préférence sur les autres rédactions de la règle angélique. Comme conclusion de notre étude précédente, nous pouvons affirmer que l'*Histoire lausiaque* renferme la recension originale de la règle prétendument remise par l'ange à Pakhôme (5).

Est-ce à dire que le chapitre XXXVIII de cette histoire représente les premiers règlements imposés par notre saint à ses disciples, qu'il con-

(1) Cf. Basset, *l. c.*, p. 14.

(2) Ainsi *atrânos* de θρόνος, *elyas* de ἐλαίας, *milâqât* de μαλακία. Cf. Basset, *l. c.*, pp. 21, 26, 27.

(3) ᾤκει : degebat *(Heraclidis Paradisus)*. — Voyez encore Basset, *l. c.*, p. 22, n. 5.

(4) Cf. Preuschen, *Deutsche Litt.*, *l. c.*. Le traducteur éthiopien a quelque peu retouché son texte. M. Basset a marqué en note les différences peu importantes que sa version présente d'avec l'histoire lausiaque.

(5) Nous regrettons de n'avoir pas encore l'édition critique de l'*Histoire lausiaque*, annoncée par Dom Butler, O. S. B.. Nous avons comparé le texte de la règle du c. 38 de l'édition du Duc, reproduite par Migne, avec l'ancienne version latine *(Heraclidis Paradisus)* et la traduction de Hervet. Les différences que présentent ici ces diverses recensions, sont peu sensibles.

tienne « les premiers linéaments de cette règle qui ne fut entièrement constituée qu'à la mort de Pakhôme » (1), qu'« il nous donne les renseignements les plus sûrs sur les institutions cénobitiques » (2) de Tabennîsi? Nous ne le croyons pas. Les arguments de M Grützmacher, pour l'établir, ne sont pas bien forts. Il en appelle d'abord à l'autorité d'A[r] : nous savons ce qu'il en faut penser. Il en appelle, en second lieu, au caractère rudimentaire de la règle angélique (3), caractère répondant bien, dit-il, à une première tentative de codification des règlements cénobitiques; et il observe que cette règle renferme précisément tout ce qui est demandé par les premières conditions d'existence d'un monastère. Supposez que Pallade ait voulu introduire dans sa courte notice sur les moines de Tabennîsi, ce qu'il pensait savoir se pratiquer parmi eux de son temps; il était naturel qu'il donnât seulement les grandes lignes de leurs institutions, et sa description devait présenter les mêmes caractères que le professeur allemand relève dans notre texte.

Le plus sûr moyen, à notre avis, de juger si la règle attribuée à l'ange reproduit bien la forme primitive de la règle pakhômienne, c'est d'examiner si elle fut, de fait, observée dans les commencements du cénobitisme.

Voici la troisième prescription dictée par l'ange : *ποίησον δὲ κέλλας διαφόρους ἐν τῇ αὐτῇ* (4) *καὶ τρεῖς κατὰ κέλλαν μενέτωσαν.* Les monastères pakhômiens eussent été, d'après cela, une ensemble de *cellules* d'ermites renfermées dans une même enceinte (5). Or, en réalité, cette enceinte contenait de véritables *maisons* où habitaient un assez bon nombre de moines (cf. C 19, 35, 38, 60; *Ep. Amm.* 4, etc.). Ces maisons renfermaient les cellules des religieux (6); et il semble bien que chacun d'eux avait la sienne. C'est dans ce sens que s'expliquent le plus naturellement plusieurs passages de nos Vies. Cf. T 307; M 243; P 27; A[r] 468, 628. Ainsi, lorsque Pakhôme et Théodore font successivement la visite des cellules, s'ils veulent parler seul à seul avec un moine, ils écartent ceux qu'ils ont choisis pour les accompagner dans leur visite, mais jamais, ils n'ont besoin d'éloigner les moines qui eussent habité dans la même cellule. Ainsi encore, s'il arrive que nous

(1) AMÉLINEAU, *Et. hist.*, p. 31.
(2) PREUSCHEN, *Deutsch. Litteraturzeit.*, *l. c.*.
(3) Cf. ZÖCKLER, *l c.*, p. 203.
(4) Pitra lit αὐλῇ. Cf. PREUSCHEN, *l. c.*.
(5) Cf. PREUSCHEN, *l. c.*.
(6) ἑκάστης οἰκίας τὰ κελλία (C 92).

voyions deux religieux dans la même cellule durant la nuit, il est mentionné qu'ils se trouvent en faute (cf. *Ep. Amm.* 16). Voilà donc une première prescription de la règle de l'ange qui ne faisait point partie de la règle pakhômienne primitive.

En voici une autre : καθευδέτωσαν δὲ μὴ ἀνακρινόμενοι (Pitra, ἀνακλινόμενοι), ἀλλὰ θρόνους οἰκοδομητοὺς ὑπτιωτέρους πεποιηκότες καὶ ἐνθέντες ἐκεῖ τὰ στρώματα ἑαυτῶν καθευδέτωσαν καθήμενοι. Pakhôme avait grand soin d'observer le premier les règles qu'il imposait à ses disciples (cf. C 71). Pourtant, quinze ans durant, il ne garda point celle-ci (C 9. Cf. A^{r} 482-483, 605). Elle n'exista donc pas dès l'origine.

De même, d'après P 29, A^{r} 396, 630, le saint lui-même et le fervent religieux Jonas ne portaient point les habits prescrits par la règle de l'ange.

Nous lisons encore dans celle-ci : ξένος ἄλλου μοναστηρίου ἐὰν ἔλθῃ, ἄλλον ἔχοντος τύπον, τούτοις μὴ συμφάγῃ, μὴ συμπίῃ, μὴ συνεισέλθῃ εἰς τὴν μονὴν, ἐκτὸς ἂν εἰ μὴ εἰς ὁδὸν εὑρεθῇ. Telle n'était pas la pratique suivie dans les monastères de Tabennisi. Ainsi, C 28, nous entendons Pakhôme lui-même assurer qu'il reçoit les religieux étrangers dans son couvent, qu'il les admet à la synaxe ou à l'office divin, qu'il les fait seulement manger et dormir dans un lieu séparé. Cf. M 58; T 523. De même P 7, A^{r} 611-612, nous voyons de ces moines visiter avec le saint tout son monastère et même les cellules des frères.

Venons-en enfin à la plus importante des prescriptions attribuées à l'ange, la division des cénobites en vingt-quatre classes désignées par les vingt-quatre lettres de l'alphabet grec. Les vies de Pakhôme l'ignorent absolument : elles n'y font jamais allusion, même dans ces nombreux passages où il s'agit de la visite des monastères et des cellules faite par le supérieur, visite où celui-ci aurait bien eu à poser la question prévue par notre règle : « Comment marche la classe A, etc.? πῶς ἔχει τοῦ ἄλφα τὸ τάγμα...; — C 63 connaît l'alphabet mystique dont se servait le saint : ἀλλὰ καὶ (ἐποίησεν) πολλὰς ἐπιστολὰς πρὸς τοὺς Πατέρας τῶν μοναστηρίων καὶ ἐν αὐταῖς ὀνόματα γραμμάτων οἷον ἀπὸ Α ἕως Ω, σημαίνων τινὰ ἐν γλώσσῃ κρυπτῇ τοῦ πνεύματος ἐκείνοις νοοῦσιν, ἕνεκεν κυβερνήσεως ψυχῶν, etc.. Mais il ne parle nulle part de l'application qui en eût été faite à divers groupes de moines. — Il importe aussi d'observer que cette division en vingt-quatre classes est faite d'après les lettres de l'alphabet *grec*, et que Pakhôme ignora longtemps

cette langue (C 60). M. Grützmacher (p. 125) remarque, à ce sujet, que les lettres grecques se retrouvent dans l'alphabet copte. Mais les deux alphabets ne sont pas identiques : le second se compose de trente et une lettres. Comment, parmi celles-ci, un homme ignorant le grec, eût-il distingué, pour les écarter, celles d'origine égyptienne (1)? Si donc notre saint était l'auteur de cette classification, elle ne pourrait dater que d'une époque postérieure de sa vie.

Mais nous sommes fort porté à croire que cette classification des moines pakhômiens n'a jamais existé (2). Nous n'en voyons pas encore trace dans la traduction latine des règles cénobitiques que fit s. Jérôme au commencement du ve siècle. Et pourtant, s. Jérôme a connaissance, lui aussi, de l'alphabet mystique qu'un ange eût enseigné à Pakhôme, et, ce qui est à noter, il mentionne une autre division qui était de fait réduite en pratique parmi nos religieux, et dont le principe était la diversité des offices et des métiers (3). — Il y a, d'ailleurs, d'autres dispositions de la règle de l'ange que nous n'avons pas retrouvées dans les documents qui nous renseignent sur le cénobitisme naissant, et qui ne faisaient pas encore partie de la règle pakhômienne au commencement du ve siècle. Ainsi, à cette époque, d'après les nn. 89, 107, 114 de la traduction de s. Jérôme, chaque moine avait encore sa cellule à lui. Ainsi aussi, d'après le n. 51, les moines étrangers pouvaient encore,

(1) Cf. BASSET, *l. c.*, p. 12.

(2) Weingarten (*l. c.*, p. 50) écrit que les moines de Sérapis étaient aussi divisés en diverses classes dont chacune portait un signe particulier. Mais MM. Grützmacher (p. 125) et Zöckler (p. 206) doivent avouer que l'égyptologie ne confirme pas jusqu'ici cette hypothèse.

(3) M. Zöckler (*l. c.*, p. 206) et M. Grützmacher (*l. c.*, p. 125), pour prouver l'existence de la division de nos moines en ces vingt-quatre classes, en appellent aux lettres traduites par s. Jérôme, dans lesquelles Pakhôme fait usage de son alphabet mystique. Mais s. Jérôme nous apprend lui-même (prol., n. 9) que le saint et les pères des couvents se servaient de cet alphabet, « ut scriberent sibi et loquerentur per alphabetum speciale, signis quibusdam et symbolis absconditos sensus involvens. » Dans les lettres en question, les signes de l'alphabet désignent souvent tout autre chose que des classes de moines : *sæcula efferbuerunt in malo, quod est delta... Dominus dat mihi linguam disciplinæ* ΑΘΡ, etc.. Sans doute, ils pouvaient parfois, dans ces lettres, signifier un ensemble de moines possédant l'une ou l'autre propriété de la vie spirituelle. Mais de là à conclure que dans la vie pratique du cloître, ces religieux étaient classés ensemble et portaient sur leur habit ces caractères de l'alphabet, il y a loin. S. Jérôme (règle 99) nous apprend que c'était le signe de la maison à laquelle ils appartenaient qu'ils portaient sur leur cuculle. Peut-être est-ce trompé par une mauvaise interprétation de ces lettres de Pakhôme et des supérieurs de ses couvents, que Pallade, superficiellement renseigné d'ailleurs sur les moines de Tabennisi, a inventé la règle que nous avons examinée.

comme à l'origine, être admis à la réunion des cénobites ou à l'office divin.

Non-seulement donc, c'est notre conclusion, la règle prétendument remise par l'ange à Pakhôme ne représente pas la forme primitive de la règle pakhômienne, mais encore plusieurs de ses points n'en ont jamais fait partie (1).

* * *

Il ne nous semble pas possible de retrouver le premier corps de règles imposées par le législateur monastique de Tabennisi à ses religieux. Les documents historiques dont nous disposons, ne nous permettent pas de le reconstituer intégralement. D'autre part, les constitutions cénobitiques, différentes du texte attribué à l'ange, qui nous sont parvenues sous le nom de Pakhôme, paraissent toutes représenter les développements ultérieurs pris par sa règle. Nous avons vu, en effet, que le saint et, après lui, Théodore et Horsiisi n'établirent que successivement les diverses lois dont les circonstances leur montraient l'utilité. Nous devrons donc nous contenter de rechercher la forme prise par les institutions pakhômiennes sous les divers perfectionnements qui leur furent apportés dans le cours du IVe siècle.

Sous cette forme, la première règle cénobitique nous est parvenue dans plusieurs recensions. — Il en existerait d'abord en copte (2), d'après le témoignage de M. Amélineau (A D M G, XVII, p. CXI), de nombreux fragments, ordonnant une foule de sujets laissés de côté par les versions grecques et latines. Nous ne sachions pas que ces fragments aient été publiés.—Les manuscrits éthiopiens publiés par Dillmann (voyez p. 261 s.), outre le texte dont nous nous sommes déjà occupé, renferment deux autres règlements pakhômiens, différents d'ordre et de rédaction. — Viennent ensuite deux recensions grecques, l'une de cinquante articles publiée par les Bollandistes d'après un manuscrit de Florence (3), l'autre de soixante articles provenant d'un manuscrit de l'église Ste-Catherine à St-Pétersbourg et donnée par D. Pitra dans ses *Analecta sacra et clas-*

(1) Cette conclusion est importante. On a, jusqu'ici, accordé la même valeur à cette règle qu'à celle de s. Jérôme (cf. Tillemont et Heimbucher); plusieurs même l'ont prise comme fondement de leur description des institutions pakhômiennes (Zöckler et Grützmacher).

(2) Cf. BASSET, *l. c.*, p. 14, n. 3. — MINGARELLI, *Æg. Cod. Rel.*, p. XCV s..

(3) Cf. *Acta Sanctorum*, Mai, III, p. 346 et 62*.

sica (I, p. 113 s.). — Enfin, nous possédons la version latine de s. Jérôme. Elle fut d'abord publiée à Rome, en 1575, par A. Stratius et, en 1588, par Ciacconius. Plus tard, ce texte, qui comprend cent-vingt-huit articles, fut mis en appendice aux œuvres de Cassien (1). On le retrouve dans la *Bibliotheca Patrum* de De La Bigne (2), ainsi que dans les *Fundamina et Regulae* de Stellartius (3). Holsten retrouva dans le *Liber Regularum* de s. Benoît d'Aniane (4) une autre recension de la version hiéronymienne, divisée en cent-nonante-quatre articles; elle fut publiée à Rome, en 1661, dans le *Codex* de Holsten (5), et est reproduite dans la Patrologie latine de Migne, XXIII, col. 65 s. — Quels rapports faut-il établir entre ces textes et lequel d'entre eux mérite le plus de confiance (6)?

Commençons par écarter la troisième règle éthiopienne. Elle est d'un caractère absolument différent de celui de toutes les autres. Elle ne renferme pas proprement des préceptes et des défenses; mais, les supposant, elle établit des peines contre leurs transgresseurs. Ce sont des jeûnes multipliés, des prostrations à répéter jusque mille fois par jour, etc., toutes choses répugnant au caractère sobre et modéré qu'offre la règle pakhômienne dans toutes ses autres recensions. La plus grande partie de ce texte renferme, d'ailleurs, une vision toute différente de celles que nous rencontrons dans les Vies de Pakhôme et de Théodore; c'est un nouvel indice de la nature légendaire et de l'origine récente de ce document. De plus, cette troisième règle n'est point formellement attri-

(1) Cf. *J. Cassiani opera omnia cum comment.* GAZAEI, Atrebati, 1628. Nous citerons cette édition par l'abréviation *Gaz.*.

(2) Col. Agripp., 1618, IV, 31 s..

(3) Douay, 1626, p. 115 s.. M. Seebas (*Deutsche Zeitschrift für Geschichtswiss.*, mai 1896, p. 51), ne devait donc pas reprocher à M. Grützmacher d'avoir négligé cette recension.

(4) Holsten prépara la publication de son *Codex* d'après un manuscrit du couvent des chanoines réguliers de la S. Vierge à Cologne, lequel était la copie d'un très ancien manuscrit du couvent de s. Maximin à Trèves. A certains endroits, Holsten modifia son texte d'après d'autres manuscrits ou d'après des éditions déjà parues de règles particulières; il changea également l'ordre des différentes règles. Cependant, son édition représente encore bien le plus ancien manuscrit que nous ayons de l'œuvre de Benoît d'Aniane, celui de Trèves; elle s'accorde bien, en effet, avec les nombreux extraits qu'Haeften a donnés de ce manuscrit dans ses *Disquisitiones monasticæ* (1644), ainsi qu'avec un autre manuscrit de Cologne dérivé également du manuscrit de Trèves. Cf. O. SEEBAS, *Zeitschrift für Kirchengeschichte*, Band XV, 2 Heft, p. 244 s.. *Uber das Regelbuch Benedikts von Aniane.*

(5) Une seconde édition fut publiée à Paris par L. Billaine en 1663, et une autre à Augsbourg en 1759. Elles offrent des différences d'avec la première. (Seebas, *l. c.*). Nous n'avons eu à notre disposition que l'édition de Migne.

(6) M. Grützmacher (p. 127) ne s'est pas même posé cette question.

buée, comme les deux autres, à Pakhôme, dans le texte éthiopien. La première règle éthiopienne a été manifestement, nous l'avons vu, traduite du grec; nous établirons la même origine pour la seconde; pour celle-ci, au contraire, rien ne fait soupçonner sa dépendance d'un original grec. « Si l'on considère, dit M. Basset (l. c., p. 14), que dans cette troisième règle, on trouve employé le mot exclusivement éthiopien *mamhër* au lieu de *abbâs* qu'on trouve dans les deux précédentes, et qu'en outre, un détail de la vision est emprunté au *Physiologus*, on est amené à conclure que cette troisième règle, loin d'être, comme l'ont cru Weingarten (1) et Mangold, la plus ancienne règle, est au contraire la plus récente (2), et même qu'elle a été composée en Ethiopie (3) et ajoutée à la traduction faite sur un original grec comprenant les deux premières règles. » Nous n'aurons donc point à nous servir de ce troisième document éthiopien pour apprendre les institutions pakhômiennes ou l'histoire des moines à la période que nous étudions (4).

S. Jérôme a traduit en latin les règles pakhômiennes, en l'année 404. Dans sa préface, il nous a dit lui-même comment il fut amené à faire cette traduction. Le prêtre Sylvain avait reçu d'Alexandrie des livres renfermant, entre autres choses, les préceptes de Pakhôme, de Théodore et d'Horsiisi; il les envoya à Jérôme, le priant de les traduire du grec en latin. Il y avait, en effet, disait-il dans les monastères de Thébaïde et spécialement dans celui de Canope, beaucoup d'étrangers qui ne connaissaient ni le copte, ni le grec. Toutes ces données sont fort vraisemblables. Nous avons vu (p. 201 s.) comment s'était établie près d'Alexandrie, à Canope, une maison des moines de Tabennîsi. A une époque où tant d'occidentaux visitaient l'Egypte et venaient y pratiquer la vie ascétique, il n'est point étrange que beaucoup se soient retirés dans ce couvent voisin de la grande capitale, et aient éprouvé le besoin d'avoir dans leur langue, les règles qui y étaient observées. Nous n'avons donc aucune raison de douter qu'on n'ait réellement envoyé à s. Jérôme, conformément à son témoignage, le texte des institutions pakhômiennes, telles

(1) *L. c.*, p. 51, n. 1.
(2) C'est aussi l'opinion de M. Grützmacher, *l. c*, p. 89.
(3) C'est le sentiment de M. Bardenhewer, *Patrologie*, p. 245.
(4) Comment M. Amélineau a-t-il pu écrire (A D M G, XVII, p. CXI) qu'« il est probable que la règle a été conservée dans son universalité dans la version éthiopienne? » La première règle éthiopienne renferme quinze prescriptions (dont plusieurs ne sont pas pakhômiennes), la deuxième cinquante-deux, et la troisième huit (qui sont postérieures).

qu'elles existaient au commencement du ve siècle. C'est peu de temps après la mort de Paule, en 404 par conséquent, que le saint docteur traduisit ce texte en latin (1). — Nous avons, avons-nous dit, deux recensions différentes de sa traduction, l'une en cent-nonante-quatre articles qui se trouve dans le *Codex regularum* de s. Benoît d'Aniane, l'autre en cent-vingt-huit articles, publiée, entre autres, par Gazaeus et De La Bigne. C'est la première qui représente le mieux l'original; la seconde a subi un remaniement ultérieur. Bien que la disposition générale des règlements soit fort semblable de part et d'autre, la seconde recension les a, au commencement du moins, mis dans un meilleur ordre. Ainsi, elle expose d'un trait (nn. 1 à 10) les préceptes qui se rapportent à la prière publique et aux instructions spirituelles, préceptes qui dans le *Codex* de Benoît d'Aniane, sont entrecoupés par d'autres règles. Ayant passé de cette façon ces règlements intercalés, elle a oublié de les reprendre dans la suite, alors pourtant qu'ils devaient certainement faire partie des règles pakhômiennes, puisqu'ils visent ces « hommes de semaine » que nous rencontrons souvent dans nos Vies (2). Cette version a, d'ailleurs, corrigé la première, et plusieurs de ses articles présentent un sens plus intelligible, ou, du moins, plus admissible (cf. n. 11 *f.*, cl. Hier. XXXI; 21, cl. Hier. XLIV; 23, cl. Hier. XLVI; 46, cl. Hier. LXXXIII; 59, cl. Hier. CIX). De même, la contradiction qui se trouve entre diverses prescriptions de la première recension, ne se rencontre plus dans la seconde (nn. 64 et 103, cll. Hier. CXV et CLXXXII) (3). — Le texte publié par Holsten représente donc mieux que les autres, la version de s. Jérôme.

Pour faire sa traduction latine, le saint docteur, qui ne connaissait pas le copte, avait sous les yeux la traduction grecque des règles des supé-

(1) Quelques-uns ont nié jadis que cette traduction fût de s. Jérôme. Ils ont été depuis longtemps réfutés. Cf. v. g. GALLANDUS, ap. Migne, P. L., XL, col. 944-945. Cassien, dans la préface du *De Inst. Cœnob.*, affirme que s. Jérôme a traduit du grec en latin des livres sur les moines d'Egypte. Voyez aussi GENNADE (plus haut, pp. 112-113, 115).

(2) D'autre part, Benoît d'Aniane sépare des préceptes de Pakhôme, une règle pour les femmes, que la comparaison avec nos Vies montre être bien du saint, et que l'autre recension de la version de s. Jérôme met parmi les règles pakhômiennes. Cf. O. SEEBAS, *l. c.*.

(3) Cette seconde recension comprend les diverses séries de préceptes pakhômiens qui se trouvent dans Benoît d'Aniane; elle en omet çà et là quelques-uns, on ne voit pas bien d'après quel principe.

Cet accord de deux recensions indépendantes montre que *toutes* ces parties de la règle pakhômienne furent bien traduites par s. Jérôme, et que les doutes élevés jadis à ce sujet, ne sont pas fondés.

rieurs de Tabennisi. Celles-ci sont, chez Holsten, divisées en quatre séries : *Regula patris nostri Pachomii.* — *Præcepta et instituta S. P. N. P..* — *Præcepta atque judicia S. P. N. P..* — *Præcepta ac leges S. P. N. P..*

Le texte publié par Dom Pitra (l. c., p. 113 s.) est évidemment apparenté avec la première de ces séries : « Non solum, dit le savant auteur, iisdem conflantur sententiis, sed in eodem fere ordine disponuntur. » « Nec tamen, ajoute-t-il, adeo similia sunt ut nostra censeantur ex Hieronymo græce conficta. » De fait, ce document renferme quelques articles (cf. nn. 5, 52) qui ne se trouvent point dans la version hiéronymienne. Il ne représente pourtant point le texte grec traduit du copte, qui a servi à s. Jérôme, mais il est un travail fait sur ce texte ou peut-être directement sur l'original copte (1). Ce n'est qu'un excerptum ; son titre seul le montre : *Τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Παχωμίου ἐκ τῶν ἐντολῶν κεφάλαια διάφορα ἐκλελεγμένα ὡς ἐν συντόμῳ.* On comprend ainsi qu'il soit mieux ordonné que la version de s. Jérôme. D. Pitra a encore bien dit : « nostra *ἐν συντόμῳ* capitula XL archetypa *adumbrant* quæ Hieronymus præ oculis habuit et primam seriem regulæ quam in quadraginta duo et centum scholia distribuit. »

Restent à examiner la deuxième règle éthiopienne et celle qu'ont publiée les Bollandistes. Ces deux versions ne sont pas indépendantes. Elles donnent les mêmes règlements (2), disposés d'une façon toute parallèle, et exprimés dans les mêmes termes, et elles s'éloignent constamment de la même façon des autres recensions (3). L'une a donc été faite sur l'autre. Dès lors, il est beaucoup plus probable que la deuxième règle éthiopienne, comme la première, est une version du grec. On peut même y reconnaître l'une ou l'autre mésintelligence du

(1) Le grec de cette règle est fort barbare et, à plus d'un endroit, inintelligible (cf. nn. 39, 50). Ou bien donc, elle est elle-même une traduction directe du copte, ou bien, elle a gardé fidèlement le texte de la version grecque primitive.

(2) Les articles 18-27 des Bollandistes ne se lisent point dans l'éthiopien. Mais il y a dans celui-ci, après le n. 19 (nous citons d'après la traduction de M. Basset), qui répond aux articles 16-17 des Bollandistes, une lacune évidente. Voyez la traduction de M. König, *l. c.*, p. 329-330.

Les nn. 16-18 et 50-51 de l'éthiopien ne se trouvent pas dans les Bollandistes. Ils auront été ajoutés d'après les connaissances propres de l'auteur : il n'est, en effet, aucun texte auquel elles répondent bien.

(3)

Cf. II Eth. 3	Boll. 3	Pitra 3	Hier. 8
13	12	19	34
30	29	32	81
41	42	manque	109
45	46	»	127

texte grec. Ainsi, au n. 14, nous lisons dans l'éthiopien : *que personne, pendant le repas, ne tourne la tête vers la table des frères pour voir comment ils préparent la nourriture*. Dans le texte des Bollandistes, nous retrouvons tous les mots de l'éthiopien, mais agencés de façon à ne pas donner ce contre-sens : *μηδεὶς τὴν κεφαλὴν παραλλάξει ἐσθίων παρὰ τὴν παρασκευὴν τῆς τραπέζης καὶ τῶν ἀδελφῶν τὰ βρώματα*. Comparez encore Eth. 49 et Boll. 49. Nous n'avons donc plus à tenir compte que de la version des Bollandistes.

Mais que penser de celle-ci? Nous croyons que c'est encore un travail postérieur fait sur la première partie de la version grecque qui fut transmise à s. Jérôme. Le bon ordre qui règne ici entre les différentes prescriptions, montre suffisamment que nous n'avons pas affaire au texte même qui a servi au saint docteur, lequel texte d'ailleurs, même pour cette partie, comprenait beaucoup d'autres règlements. L'auteur de notre recension a fait un choix (Ἐκ τῶν ἐντολῶν τοῦ ἁγίου Παχουμίου) : il n'a pris que les dispositions les plus essentielles et visant l'ensemble des moines. Il les a présentées dans une forme plus précise et plus juridique. Il en a fait un seul corps, ne donnant au tout qu'une entête et qu'une conclusion, tandis que dans le texte de s. Jérôme, la répétition des conclusions, même à l'intérieur de la première partie (cf. nn. 23, 103), laisse encore voir l'accession successive de divers règlements. La recension de Pitra a mieux conservé le texte primitif des prescriptions (1), mais elle a omis plusieurs des articles qui se retrouvent dans celle des Bollandistes. Cette dernière semble donc avoir été faite directement sur le document dont celle de Pitra est aussi un excerptum (2).

* * *

Résumons nos conclusions. La règle pakhômienne, nous l'avons vu, ne fut pas composée en une fois, mais elle se constitua peu à peu, selon les circonstances. Ecrite d'abord en copte, cette règle fut traduite en

(1) Aussi, en général, se rapproche-t-elle d'avantage de la version de s. Jérôme : « Hieronymus, dit D. Pitra *l. c.*, p. 113, n. 4, ... propius ad nostra accedit quam edita græce, et sic sæpe. »

Cf. Pitra	3	Boll.	3	Hier.	8
	4		4		9-10
	16		9		31 *f.*
	17		10		32
	19		12		34 etc..

(2) Et non pas sur celle de Pitra elle-même, comme le dit ce savant auteur.

grec, à l'usage des cénobites étrangers. Plusieurs auteurs grecs postérieurs en firent des extraits (1), en en remaniant plus ou moins le texte, et l'un de ces extraits fut traduit en éthiopien. Dans l'entretemps, s. Jérôme traduisit en latin la version grecque primitive. Il en laissa intact l'ordre ou plutôt le désordre, et s'attacha à la rendre le plus fidèlement possible (2). La traduction grecque dont il se servait, peut n'avoir pas été parfois bien exacte et lui-même, peut-être, ne la comprit pas toujours. Son œuvre est néanmoins la recension la plus complète et la plus fidèle des règles pakhômiennes, telles qu'elles existaient de son temps. Elle répond parfaitement à ce que nous savons d'ailleurs de ces institutions. La règle pakhômienne devait être un ensemble de prescriptions successivement portées par les divers supérieurs et simplement mises l'une à la suite de l'autre. Telle s'offre bien la règle de s. Jérôme : voyez, par exemple, les diverses formules de conclusion qui s'y trouvent çà et là, cf. nn. 23, 48, 103. De même, il dut arriver qu'une ordonnance postérieure fût en contradiction avec une précédente. C'est ainsi que certains points de la règle de s. Jérôme ne s'accordent pas bien entre eux. Cf. nn. 25 et 145; 115 et 182. Enfin, l'on verra dans le cours de notre second article, comment les règles de s. Jérôme sont bien d'accord avec celles que nos Vies nous montrent observées par nos cénobites.

Nous ne trouvons pourtant pas, dans cette version latine, toutes les prescriptions imposées aux moines de Tabennîsi. Nous devrons la compléter, même sur plusieurs points essentiels, tels que les jeûnes, les veilles, la nourriture, à l'aide des renseignements que nous donnent les Vies de nos saints, ou leurs lettres et leurs discours. Dans la préface qu'il a mise à sa version, s. Jérôme a bien mentionné encore certaines observances des cénobites pakhômiens, dont il avait ouï parler. Mais nous avons déjà remarqué (p. 204, n. 3) que ces renseignements qu'il avait reçus, ne sont pas toujours bien sûrs (3).

Voilà découvertes les sources où nous devons puiser la connaissance

(1) Soit qu'ils aient utilisé la version grecque primitive, soit qu'ils se soient servis du texte copte.

(2) « Et qua simplicitatem ægyptii sermonis imitati sumus, dit-il lui-même, Præf. n. 9, interpretationis fides est : ne viros apostolicos et totos gratiæ spiritualis sermo rhetoricus immutaret. »

(3) Notons ici que plusieurs des points donnés dans Migne comme les premiers articles de la règle, font partie de la préface de s. Jérôme dans De la Bigne, Gazæus, Stellartius. De fait, la règle semble commencer à l'art. 8 d'Holsten : *Hæc præcepta vitalia a nobis (?) majoribus tradita*, etc.. Il faudra donc porter sur ces articles le même jugement que sur la préface elle-même.

des premières règles cénobitiques. Elles nous permettront seulement de décrire les institutions pakhômiennes au point de l'évolution où elles étaient arrivées à la fin du IVe et au commencement du Ve siècle. Lorsque l'occasion s'en présentera, nous marquerons, d'après nos diverses recensions et surtout d'après les données de nos Vies, les développements successivement pris par les règles de Tabennisi.

APPENDICE. — *Les œuvres de Cassien.*

On pourrait espérer puiser des renseignements précieux sur les institutions pakhômiennes, dans les douze livres du *De Institutis Cœnobiorum* et dans les vingt-quatre *Collationes Patrum* de Cassien. Le père du sémipélagianisme passa, en effet, vers la fin du IVe siècle, dix années environ de sa vie en Egypte (1). Dans le premier des deux ouvrages cités, il se propose, dit-il lui-même dans sa préface, « ut instituta monasteriorum quæ per Ægyptum ac Palæstinam custodiri conspeximus.... quamvis imperito digeram stylo ». Dans le second, il donne la moelle des conférences spirituelles qu'il eut, en Egypte, avec les plus fameux moines de ce pays.

Cependant, Cassien ne nous sera que peu utile. — Nous nous demandons d'abord si cet auteur a visité la Thébaïde. Il semble avoir eu en vue de s'y rendre (2). Mais nous doutons qu'il ait exécuté ce dessein. De ses vingt-quatre *Collationes*, les dix premières eurent lieu avec des moines de Scété, les sept suivantes avec trois religieux des environs de Thennesus et de Panephysis, non loin de Damiette (3), et les sept dernières avec des moines des environs de Diolcos, ville située près de Panephysis, « uni ex septem Nili ostiis imminentem », dit-il *Coll.* XVII, c. I (4).

Quoi qu'il en soit, d'autres raisons nous empêcheront d'utiliser beaucoup les œuvres du fameux moine. Non-seulement aucune de ses collations n'eut lieu avec nos cénobites, mais encore, dans celles-ci, lui-même nous en avertit (*Coll.* I, Praef.), il passe « ab exteriori ac visibili mona-

(1) BARDENHEWER, *l. c.*, p. 486.
(2) Cf. *Coll.* XI, c. I : « Statuimus.... remotissima etiam Thebaidos eremo penetrata, Sanctorum plurimos.... invisere. »
(3) AMÉLINEAU, *Géographie*, 301 et 508. Cassien lui-même (*Coll.* XI, c. I et III), indique que ces deux endroits étaient près de la mer.
(4) AMÉLINEAU, *l. c.*, p. 147.

chorum cultu quem prioribus *(De Inst. Coen.)* digessimus libris, ad invisibilem interioris hominis habitum. » Le livre *De Inst. Coen.* nous renseignera mieux. Mais d'abord, Cassien ne fut en Egypte qu'à la fin du ɪvᵉ siècle. De plus, son ouvrage fut écrit d'après ses souvenirs, vers 420; et lui-même ne se fiait plus absolument à leur fidélité (1). D'ailleurs, il semble avoir voulu tenir moins de compte de ce qu'il avait vu en Egypte, mais n'était pas imitable à Marseille (2). Enfin, Cassien rapporte en même temps, et d'ordinaire sans faire de distinction, ce qu'il a vu se pratiquer dans diverses régions. « Praecipis, dit-il dans sa préface, p. 2, ut instituta monasteriorum quae *per Ægyptum ac Palaestinam* custodiri conspeximus... quamvis imperito digeram stilo. » Au c. 1 de son l. II, il expose « qui modus canonicarum orationum psalmorumque sit *in partibus orientis* a sanctis patribus antiquitus statutus. » Dans son l. IV, il nous avertit qu'il va mélanger « quaedam de Ægyptiorum, quaedam de Tabennesiotarum regulis. » Voyez aussi l. I, c. 4; l. III, c. 1, etc., etc.. Dès lors, à moins que l'auteur ne marque expressément qu'il parle des moines de Tabennîsi (cf. l. IV, c. 17), nous ne pourrons pas savoir si la règle qu'il nous communique, est bien précisément une des règles pakhômiennes. De fait, nous trouvons décrite par lui plus d'une institution contraire à celles que nous lisons dans nos documents (3).

Le plus grand service que nous rendra Cassien, sera de nous expliquer plus clairement l'un ou l'autre point que nous trouverons mentionné à la fois par lui et par nos règles.

Article II. — Exposé des règles pakhômiennes.

Pour bien comprendre la vie menée par les moines pakhômiens, représentons-nous d'abord l'état des lieux dans lesquels elle devait se dérouler. Le monastère était entouré de toutes parts par un mur de clôture (4). Dans cette enceinte, se trouvaient d'abord les maisons servant

(1) Cf. Præf., p. 2 : « Secundo, quod ea quæ a pueritia nostra inter eosdem constituti.... vel didicimus vel usu percepimus, minime jam possumus ad integrum retinere, tot annorum circulis ab eorum consortio et imitatione conversationis abstracti. »
(2) Præf., p. 3.
(3) Cf. Tillemont, *Mém. pour servir à l'hist. eccl.*, t. VII, p. 1215, n. 10.
(4) Cf. C 29; T 526, 533; M 62, 71, 78; A' 361, 555; Hier. 84. (Nous désignerons ainsi désormais les articles de la règle de s. Jérôme).

d'habitation aux moines (1). La lettre d'Ammon (n. 4), parlant d'une époque où le cénobitisme pakhômien avait déjà pris les plus grands développements, nous apprend que dans la *maison des Grecs*, il y avait, outre le supérieur et son second, vingt religieux, et plus loin (n. 11), elle fait mention de Silvain, *hégoumène de vingt-deux cénobites*. S. Jérôme (Praef., n. 2; voyez p. 204 s.) a donc encore exagéré la vérité, en plaçant dans chaque maison « quadraginta, plus minusve fratres. » Ces maisons se composaient d'une salle de réunion, et de petites cellules, dont chaque moine avait la sienne (voyez p. 263 s.) Près de la porte du monastère, se trouvait la maison des frères portiers, et, non loin de là, sans doute, le *xenodochium*, où les étrangers hébergés dans le couvent prenaient, à part, leurs repas et leur sommeil : les femmes y étaient reçues dans un endroit séparé. L'enceinte renfermait encore bon nombre de constructions à destination commune, l'église, le lieu des assemblées de toute la communauté, le réfectoire, la cuisine, le cellier (Hier. 41), la bibliothèque, le vestiaire, les établissements destinés aux différents travaux des moines. L'espace qui restait libre, était occupé par une cour ou un jardin (cf. P 28).

Tel est le théâtre sur lequel devaient être mises en pratique les règles qu'il nous faut maintenant étudier.

A. *Habit monastique.*

Commençons par celles qui concernaient l'habit monastique. Comme nous l'avons déjà vu (p. 264), elles ne semblent pas remonter aux premiers temps du cénobitisme. En cette matière, comme dans toutes les autres, nul ne pouvait se distinguer de ses frères : *Et in vestimento et in habitu suo, nihil novi praeter caeteros causa decoris inveniet* (Hier., 97 *f.*). Nos moines portaient d'abord une tunique de lin, sans manches (λεβι-

(1) Voyez les passages cités plus haut (p. 263) et Hier., præf., n. 2. (Migne, *l. c.*, col. 66). M. Amélineau, dans son *Étude historique sur Pakhôme* (p. 32), écrit : « Il divisa sa communauté en un certain nombre d'escouades... Chaque escouade avait le titre de maison. » Il est bien évident que s. Jérôme *(l. c.)*, prend le mot « maison » dans son sens propre. Ce mot a le même sens T 533, M 71. Pour bien voir qu'il ne signifie pas une cellule à trois, comme M. Amélineau le met en note en ce dernier endroit, il suffit de lire *Ep. Amm.* 4, où il est dit à propos du même monastère de Peboou : εἰσαγαγόντες εἰς τὸν οἶκον ἐν ᾧ οἱ ἐπ' αὐτῶν ὄντες ἦσαν οἰκοῦντες, μονάζοντες ἑλληνισταὶ τὸν ἀριθμὸν εἴκοσι.

τών) (1). Une ceinture la resserrait autour des reins (2). De leurs épaules, descendait jusqu'à leurs genoux, une peau de chèvre tannée (μηλωτή) (3). Au dessus de celle-ci, ils avaient, sur le cou, un très court mantelet (κουκούλλιον) auquel était attachée une calotte, avec laquelle ils se couvraient la tête (4) et où se trouvait marqué le signe du monastère et de la maison de chacun (5). Hier. 81 leur donne encore des sandales, un bâton de voyage et un manteau de lin (6). Il était défendu de marcher avec ce manteau soit à l'intérieur, soit à l'extérieur du monastère, de le porter durant le travail, à la collecte ou au réfectoire. C'était, sans doute, un vêtement supplémentaire, dont on se servait seulement dans les cellules. Les sandales étaient aussi d'un usage exceptionnel, par exemple dans les voyages et dans les travaux qui s'exerçaient hors du monastère (7) : d'ordinaire, les cénobites pakhômiens marchaient pieds nus (8).

Chaque moine avait deux cuculles, deux tuniques, et une troisième déjà usée *ad dormiendum et operandum* (9). Mais les habits qui n'étaient pas d'un usage actuel, ne pouvaient pas se conserver dans les cellules : ils étaient gardés dans un vestiaire commun. Il y avait même, dans chaque maison, un endroit particulier où le second de la maison réunissait les vêtements dont on ne se servait pas pendant tout le jour (10). L'entretien de leur costume incombait aux moines. A une heure commune, chacun devait laver ses habits; cette opération, comme celle du

(1) D'après Cassien, *De Inst. Cœn.*, l. I, 5, elle descendait un peu plus bas que les genoux, et les bras en étaient couverts jusqu'aux coudes. C 9, 93, nous voyons Pakhôme et Théodore porter un cilice en dessous de cette tunique. Cf. M 261, A' 547.

(2) La ceinture était de lin d'après la *Doctr. Hors.* 22, de cuir, d'après I *Eth.* 5.

(3) Cette peau était blanche, d'après la règle de l'ange. D'après A' 366, elle pouvait être de mouton.

(4) Cf. Cassien, *l. c.*, I, 4 : « Cucullis perparvis usque ad cervicis humerorumque demissis confinia, quibus tantum capita contegant, etc. »

(5) D'après la règle de l'ange, une croix rouge y était aussi marquée et la cuculle ne pouvait pas être de poils velus.

(6) Cf. Hiér. 61, 101, 105. Ce manteau entourait le cou et les épaules. (Cassien, *l. c.*, I, 7).

(7) Cf. Hier. 66, 101; M 227. « Cum infirmitas corporis, vel matutinus hyemis rigor seu meridiani æstus fervor exegerit, tantummodo caligis suos muniunt pedes. » Cassien, *l. c.*, I, 10.

(8) De là, les prescriptions de la règle hiéronymienne, touchant l'extraction des épines qui se seraient enfoncées dans le pied (82, 95). — Dans sa préface (n. 4), s. Jérôme parle encore d'un balteolus lineus qu'auraient porté les moines. Il était, semble-t-il, destiné à resserrer la tunique autour de la poitrine. Cf. Cassien, *l. c.*, I, 6 et Sozomène, *H. E.*, III, 14.

(9) Cf. Hier. 81 et præf., 4; *Doctr. Hors.* XXII.

(10) Hier., 49 *f.*, 105, 192, 66, 70, 72. Cf. C 38, 71, 75; A' 397; *Doctr. Hors.* XXVI.

séchage, fait l'objet de plusieurs articles de la règle de s. Jérôme (1). Quelqu'un perdait-il un de ses vêtements, il en était réprimandé et n'en recevait un autre que trois semaines après. C'étaient les monastères de femmes qui pourvoyaient à la confection des habits religieux (cf. C 86).

.˙.

Le costume des cénobites pakhômiens ne leur était pas particulier : celui que Cassien (l. c., I, 5) attribue en général aux moines d'Egypte, lui est fort semblable. Quelle en est l'origine? M. Amélineau (A D M G, XXV, p. xxii s.) veut y voir une adaptation du costume des prêtres (2) égyptiens à l'uniforme monastique. Cette théorie, s'il fallait l'admettre, serait une bien faible preuve que « le christianisme en Egypte se convertit aux idées égyptiennes. » D'ailleurs, le professeur de Paris n'a guère su trouver d'analogie entre l'habit des prêtres païens et celui de nos moines, qu'en ce qui regarde la tunique sans manches, un vêtement sans doute assez commun. Vraisemblablement, c'est un principe d'utilité qui a présidé au choix des différentes parties du costume monastique. On le voit, par exemple, à la manière dont l'usage des sandales et du manteau est réglé. La cuculle, M. Amélineau lui-même le dit, était « commune à tous les pays où le soleil envoie une chaleur qui pourrait être fatale, si l'on ne prenait les précautions nécessaires. » La mélote servait, au besoin, de besace (Hier. 38). M. Grützmacher (p. 120) observe, à bon droit, que Pakhôme choisit pour ses moines une tunique de lin, parce que c'était l'étoffe qui se nettoyait le mieux. Le sens mystique attaché par Cassien et Sozomène aux diverses parties de l'habit religieux, doit avoir été trouvé plus tard : ni nos documents historiques, ni la règle de s. Jérôme, ni même Pallade ne le connaissent.

.˙.

Dans la recension de la règle de l'ange, que donne Ar 368, il est ordonné de couper les cheveux à celui qui reçoit l'habit. Nulle part

(1) Hier. 67-72, 102, 148. Cf. *Doctr. Hors.* XXVI. La règle pakhômienne ne mérite donc pas le reproche que fait M. Revillout *(Rev. de l'hist. des relig.*, t. VIII, 423) aux premières règles monastiques; pour nos moines non plus, « la pauvreté n'excluait pas la propreté. »

(2) Il avoue lui-même ne pouvoir pas le rapprocher du costume des reclus du Sérapeum.

ailleurs, ni dans la règle de s. Jérôme, ni dans le texte original de la règle angélique, ni dans les Vies de Pakhôme, nous ne retrouvons cette ordonnance. La coutume de couper les cheveux aux moines n'est renseignée qu'indirectement dans des préceptes comme celui-ci : *Nullus attondeat caput absque majoris imperio* (Hier. 96). — M. Grützmacher (p. 121) veut retrouver, ici encore, un emprunt fait au culte de Sérapis par Pakhôme, ancien moine de la déesse, « lequel aura naturellement donné à cet usage une signification chrétienne ». Le saint, nous l'avons vu, n'eut jamais rien de commun avec Sérapis. Vu le peu d'importance attribué à cette coutume qu'on ne mentionne même pas explicitement et à laquelle on n'attache aucune signification spirituelle, nous pensons plutôt qu'elle dut son origine, soit à l'usage de porter d'ordinaire la cuculle sur la tête, soit à un motif de propreté, les moines ne pouvant point donner à leur chevelure les soins nécessaires. S. Jérôme, qui, dans sa lettre 147 *ad Sabinianum lapsum*, parle de cet usage chez les religieuses égyptiennes, n'en donne pas d'autre raison : « Moris est, in Ægypti et Syriæ monasteriis, ut tam virgo quam vidua quæ se Deo voverint, et, sæculo renuntiantes, omnes delicias sæculi conculcarint, crinem monasteriorum matribus offerant desecandum, non intecto postea contra Apostoli voluntatem incessuræ capite, sed ligato pariter ac velato..... Hoc autem duplicem ob causam de consuetudine versum est in naturam, vel quia lavacrum non adeunt, vel quia oleum nec capite nec ore norunt, ne a parvis animalibus quæ inter cutem et crinem gigni solent, et concretis sordibus, opprimantur (al. obruantur). »

B. *Conditions d'admission dans les communautés pakhômiennes.*

Recevait-on dans les monastères de Tabennîsi tous ceux qui en faisaient la demande? M. Grützmacher (pp. 49 et 122) pense que Pakhôme fermait la porte de ses couvents, d'abord à ceux qui n'étaient pas « purs », à ceux spécialement qui étaient tombés dans des fautes charnelles, puis aux moines qui avaient déjà pris, dans d'autres communautés, des habitudes ne cadrant pas avec sa règle. Le premier de ces deux points, avons-nous vu (p. 189 s.), est faux. Notre saint recevait les pécheurs parmi ses disciples, quand il pouvait les soumettre à une surveillance particulière, de façon à les empêcher d'être une pierre d'achoppement

pour les autres frères. — Qu'il rejetât les religieux qui s'étaient déjà exercés ailleurs à la vie ascétique, le professeur allemand le conclut de la règle prétendument angélique. Mais d'abord, cette règle prononce-t-elle pareille exclusion? En voici le texte : *ξένος ἄλλου μοναστηρίου ἐὰν ἔλθῃ ἄλλον ἔχοντος τύπον, τούτοις μὴ συμφάγῃ, μὴ συμπίῃ, μὴ συνεισέλθῃ εἰς τὴν μονὴν, ἐκτὸς ἂν εἰ μὴ εἰς ὁδὸν εὑρεθῇ. Τὸν μέντοι εἰσελθόντα εἰσάπαξ συμμεῖναι αὐτοῖς*, etc.. N'y a-t-il pas ici une opposition entre *celui qui vient pour demeurer* avec les pakhômiens, afin de se faire moine auprès d'eux, et celui qui n'est que de passage dans leurs couvents? C'est ce dernier que la règle de l'ange défend d'introduire dans le monastère (voyez p. 264). Dans l'interprétation de M. Grützmacher, que signifierait la restriction qui termine la première phrase, *ἐκτὸς ἂν εἰ μὴ εἰς ὁδὸν εὑρεθῇ*? D'ailleurs, si le texte que nous examinons, portait en réalité la prohibition qu'on y veut voir, ce serait une preuve de plus que ce texte ne représente pas la forme originale de la règle pakhômienne. Souvent, dans la Vie du saint, nous le voyons admettre, parmi ses enfants spirituels, ceux qui avaient déjà pratiqué la vie monastique. Théodore lui-même n'avait-il pas été d'abord moine dans le nome d'Esneh (C 25)? N'est-ce même pas grâce à l'accession de plusieurs communautés anachorétiques, que le cénobitisme se développa si rapidement (C 35, 50)?

Nous n'avons trouvé, soit dans les diverses règles attribuées à Pakhôme, soit dans les Vies du saint, que deux motifs de non-admission dans les maisons de son ordre : c'est d'abord une vie antérieure coupable, quand les circonstances ne permettaient pas de soumettre le postulant à la surveillance que voulait Pakhôme dans ce cas (ce point n'est pas formellement exprimé dans la règle de s. Jérôme); c'est ensuite l'absence de liberté dans celui qui se serait présenté, ne pouvant point disposer de sa personne (1). De ceux qui ne se trouvaient point dans l'un ou l'autre de ces cas, on ne demandait qu'une volonté sérieuse d'observer le règlement. Pakhôme, à l'origine du moins, était d'avis de ne point laisser recevoir par ses moines la consécration sacerdotale. Cela ne l'empêcha pas d'accepter des prêtres parmi ses disciples (C 18), à condition que, dans la vie commune, ils ne prétendissent à aucune distinction. Il n'y avait pas non plus d'âge déterminé pour l'admission. Théodore devint

(1) *Diligenter sui experimentum dabit, ne forte mali quidpiam fecerit et turbatus ad horam discesserit, aut sub aliqua potestate sit.* Hier. 49.

cénobite à quatorze ans (C 25); plusieurs fois, dans nos Vies, nous rencontrons de jeunes enfants dans les communautés pakhômiennes, où nous les voyons même exercer des offices monastiques (1); enfin, la règle de s. Jérôme (146, 172, 173) a des prescriptions à leur égard.

* * *

Quelqu'un se présentait-il à la porte du monastère pour se faire religieux, on portait la nouvelle au supérieur du monastère. Le postulant devait rester quelques jours au dehors, près de la porte du couvent (2). Là, on lui apprenait quelques prières; puis, on le soumettait à l'examen d'admission (3). Le trouvait-on bien disposé, on lui enseignait la règle cénobitique. Les moines de la maison des portiers étaient chargés de ces premières instructions (C 19). Au bout de quelques jours, le postulant quittait ses habits séculiers, pour revêtir le costume monastique, et était amené par le portier au milieu des frères réunis pour la prière. On le faisait asseoir à un endroit dont il ne s'éloignait pas avant que le prévôt de la famille à laquelle on l'associait, ne lui eût marqué sa place définitive. C'est ainsi que la règle de s. Jérôme (1, 139) décrit la réception des nouveaux moines (4).

(1) C 55; P 15, 16; *Ep. Amm.* 12, etc..

(2) Cassien (*Inst.*, IV, 3), dit que, durant les dix jours que le postulant demeurait en dehors du couvent, il devait se jeter aux pieds de tous les frères qui passaient, et que ceux-ci le rebutaient avec beaucoup de rudesse, pour éprouver la sincérité de son désir, son humilité et sa patience.

(3) *Diligenter sui experimentum dabit, ne forte mali quidpiam fecerit et turbatus ad horam timore discesserit, aut sub aliqua potestate sit; et utrum possit renuntiare parentibus suis et propriam contemnere facultatem.* Hier. 49.

(4) Ce que nous lisons dans les Vies de Pakhôme, répond bien à cette description. Ainsi, avant de recevoir ses trois premiers disciples et de leur imposer l'habit, le saint les soumit à l'examen préliminaire que nous avons vu, et leur enseigna leur futur genre de vie : Καὶ οὕτως μετὰ δοκιμῆς ἀξίας αὐτῶν τὲ καὶ τῶν γονέων, ἐνεδίδυσκεν αὐτοὺς τῶν Μοναχῶν τὸ σχῆμα, προβιβάσας αὐτοὺς τὸν βίον κατὰ μέρος. (C 16, M 30, A' 369). De même, nous voyons, C 19, les portiers chargés de l'instruction des postulants avant leur prise d'habit : Καὶ τοὺς μέλλοντας γενέσθαι Μοναχοὺς ἔχωσι παρ'ἑαυτοῖς, νουθετοῦντες αὐτοὺς τὰ τῆς σωτηρίας ἕως αὐτοὺς ἐνδύσει τὸ σχῆμα. M. Grützmacher (p. 128) a donc tort d'attribuer les règles ici en question à une évolution postérieure des institutions pakhômiennes. L'épreuve signalée n'était pas toujours nécessaire, ou du moins pouvait, quand on était renseigné d'ailleurs, se faire très rapidement. C'est ainsi que, C 25, Théodore, amené d'Esneh par un moine de Tabennisi, est reçu à la porte du couvent par Pakhôme, qui l'introduit immédiatement dans la communauté. Théodore l'Alexandrin, recommandé par s. Athanase, fut reçu de la même façon (C 60, M 144). A part l'omission ou

* * *

Cette première admission dans la communauté était-elle définitive, ou bien devait-elle être suivie d'un noviciat? — MM. Amélineau et Grützmacher, se basant sur la règle de l'ange, ont admis, dans nos monastères, l'existence d'une épreuve de trois ans, pendant lesquels le novice était occupé à des travaux corporels. *Ἐπὶ τριετίαν εἰς ἀγῶνα ἀδύτων αὐτὸν οὐ δέξῃ*, (Pitra, *εἰς ἀγῶνα δυνάτον οὐκ ἕξει*) *ἀλλ᾽ ἐργατικώτερα ἔργα ποιήσας, οὕτως εἰς τὸ στάδιον ἐμβαινέτω μετὰ τὴν τριετίαν* (1). De ce noviciat, nous n'apprenons rien, ni dans les Vies de Pakhôme, ni dans la règle de s. Jérôme, laquelle pourtant parle ex professo de la réception des postulants. Il est souvent question, dans nos documents historiques, de l'entrée de nouveaux disciples dans les couvents de l'ordre; nous les voyons toujours, immédiatement après leur admission, prendre simplement part aux exercices ordinaires de la communauté. — Ce fut le cas pour Théodore, le successeur de Pakhôme, et pour Théodore l'Alexandrin. — Un jour encore, arrivent à Pakhôme, de Rakoti, trois hommes dont l'un était *une mauvaise herbe par ses actions depuis son enfance* (M 194 s.). Le saint les admet tous trois parmi ses cénobites, pour ne pas éloigner les deux bons, en chassant le mauvais. Il prend, à cette occasion, toutes les précautions nécessaires. Mais pourtant, il introduit immédiatement le pécheur parmi les frères *et lui donne à faire des ascèses et des pratiques continuelles*. Neuf ans durant, dit le texte, ce moine se livre à ces pratiques; puis, il se relâche et est chassé du couvent. Dans ce récit, nous ne voyons nullement qu'au bout des trois premières années, pendant lesquelles il fut si édifiant, ce religieux ait été attaché plus intimement à la communauté (2). — Sous le gouvernement de Théo-

du moins l'abrégement de l'épreuve préliminaire que les circonstances ne rendaient point nécessaire, la réception d'Ammon au monastère de Peboou, sous le gouvernement de Théodore, se fit suivant les déterminations de la règle hiéronymienne. Il est arrêté à la porte du couvent; là, Théodore l'ayant entretenu un certain temps, ὁμιλήσας τὰ δέοντα, le revêt de l'habit monacal, et l'introduit dans l'assemblée générale des moines où une place provisoire lui est d'abord assignée. Puis, après la réunion, l'abbé le remet aux mains du supérieur de la maison des Grecs (*Ep. Amm.* 1, 4).

(1) Sozomène dit explicitement que c'était seulement après ces trois ans qu'on était admis dans la communauté des frères, et Denys le Petit a interprété comme suit la règle de l'ange : *Per tres annos a studiis sacratioribus arceretur, operaretur tantum opera sua simpliciter et ita post triennium, stadium certaminis introiret.*

(2) Cf. A' 510-518, 519 s.; C 25, 60, etc..

dore, Ammon, dès son arrivée à Peboou, est placé dans la maison des Grecs (1). N'aurait-il jamais été véritablement moine, lui qui ne séjourna pas trois ans entiers dans le monastère pakhômien? — Pakhôme, d'autre part, ne paraît pas avoir été d'avis de consacrer ses nouveaux disciples plutôt aux travaux corporels qu'aux exercices spirituels. Nous le voyons même (C 16) appliquer d'abord exclusivement à ces derniers exercices, ses tout premiers cénobites : ἀλλὰ ἀμερίμνους παντελῶς κατέστησεν αὐτούς, λέγων· ἐφ' ᾧ ἐκλήθητε, Ἀδελφοί, ἀγωνίσασθαι τυχεῖν αὐτοῦ, ψαλμοὺς μελετᾶν, καὶ τὰ ἀπὸ τῶν ἄλλων βιβλίων μαθήματα, ἐξαιρέτως δὲ τὸ Εὐαγγέλιον. Nous n'avons pas de trace d'un changement de vue postérieur sur ce point.

L'absence d'un noviciat, regrettable sans doute, était toutefois corrigée, dans le cénobitisme primitif, par l'épreuve préliminaire à l'admission, par le pouvoir que gardait le supérieur de renvoyer facilement les religieux dont la conduite n'était pas édifiante, et surtout, par la surveillance spéciale et les exercices extraordinaires auxquels le saint soumettait ceux de la vertu desquels il avait des raisons de se défier. Ce dernier point pourrait être regardé comme une tentative de noviciat, mais le fait qu'il fallait ainsi établir une épreuve spéciale pour des individus particuliers, montre encore que le noviciat n'existait pas parmi les cénobites pakhômiens à l'état d'institution régulière et générale.

C. *Pratique des conseils évangéliques.*

Nulle part, soit dans les Vies, soit dans les diverses règles de Pakhôme, il n'est question de vœux, lors de la prise d'habit et de l'entrée dans la communauté. Quand le saint a à reprocher une faute, quelle qu'elle soit, à ses moines, il se livre à des considérations morales sur l'utilité de ses règles, ou sur la gravité du péché commis; mais jamais, nous ne l'entendons en appeler à un engagement pris devant Dieu (2). Assurément, les institutions pakhômiennes menaient, comme à une résultante inévitable, au vœu perpétuel. Mais le saint « patriarche de la communauté », sur ce point comme sur plusieurs autres, n'acheva point complètement

(1) Notez, en particulier, qu'Ammon reçoit le costume monacal, dès le jour de son arrivée et à la porte du monastère, et non pas après trois ans d'épreuve, (Grützmacher, p. 129), ni au milieu de l'assemblée des frères Cassien, *Inst.*, IV, 5).

(2) Cf. C 57, 61; M 208; A' 478, etc..

son œuvre. On ne peut trouver d'abord chez ses moines, que l'engagement, naturellement uni à l'entrée en religion, d'en observer toutes les règles. C'était bien, d'ailleurs, l'engagement à la pratique des conseils évangéliques.

Pakhôme exigeait d'abord de ses religieux une *chasteté parfaite*. Il punissait sévèrement chez eux la moindre atteinte à la belle vertu, et leur avait prescrit à ce sujet des précautions minutieuses. — Les cénobites devaient éviter tout rapport avec les femmes (1). On exercait à leur égard les devoirs de l'hospitalité ; on les recevait même pendant la nuit, mais dans un endroit tout à fait séparé (Hier. 51), et, s'il y avait un couvent de femmes dans les environs, on les y envoyait (C 26). Les relations avec les monastères de religieuses étaient aussi interdites. Un moine ne pouvait y voir une de ses parentes, que du consentement du supérieur et en présence d'autres religieuses (2). Les frères rendaient leurs services aux sœurs, pour les travaux à exécuter dans leurs couvents, ou pour l'enterrement de leurs mortes ; mais de telles précautions étaient prises qu'*ils ne voyaient même point le visage des religieuses et réciproquement* (3). — D'autre part, les moines devaient traiter leur propre corps avec la plus grande modestie : *Totum corpus nemo unguet nisi causa infirmitatis : nec lavabitur aqua nudo corpore, nisi languor perspicuus sit* (Hier. 92). Leur couche, nous le verrons, était disposée de façon à éviter toute sensualité. — Aucune familiarité n'était permise entre confrères : *Nullus lavare alterum poterit aut ungere, nisi ei fuerit imperatum. Nemo alteri loquatur in tenebris. Nullus in psiathio cum altero dormiat. Manum alterius nemo teneat, sed sive steterit, sive ambulaverit, uno cubito distet ab altero. Spinam de pede alterius, excepto domus præposito et secundo et alio cui jussum fuerit, nemo audebit evellere. Et omnino absque jussione majoris in alteram cellam nullus audebit introire* (Hier. 93-96, 109, 112 ; C 38, Ar 426-427). Il fallait enfin se garder soigneusement de toute amitié sensible pour les jeunes religieux et éviter de rire et de jouer avec eux (Hier. 166). — Soumis à de telles règles, les cénobites pakhômiens en vinrent à un tel mépris pour quiconque succombait à la luxure, que le saint n'eût plus osé leur apprendre les chutes charnelles qu'avaient faites, dans le monde, certains de ceux qui venaient lui demander l'entrée dans

(1) οὐχ ἦν αὐτῷ γυναιξὶν ὁμιλεῖν. C 30 *in*.. Cf. Hier. 119.
(2) C 22, M 37, *Gaz.* 82, etc..
(3) C 22, M 38, A' 382, *Hist. laus.* 39 *f.*, I Eth. *f.*, II Eth. 40.

sa congrégation : *ils les haïraient*, disait-il, *les bafoueraient, ne mangeraient ni ne boiraient avec eux* (M 200, P 24).

Les dispositions relatives à la *pauvreté* religieuse sont presque identiques à celles de nos ordres actuels. Lors de la prise d'habit, le moine abandonnait tout ce qu'il possédait, même ses vêtements laïcs (1). Nul ne pouvait avoir à lui que ce qui lui était attribué par la loi commune (Hier. 81). On ne pouvait rien recevoir de ses compagnons, pas même en dépôt, ni faire avec eux des échanges (Hier. 97, 106, 113). A part ceux qui étaient chargés des achats et des ventes pour les besoins de la communauté, bien des frères ne surent pas, de toute leur vie, ce qu'est l'or ou l'argent (C 38; A[r] 505, 601). Tous les biens appartenaient à la communauté; il est curieux d'entendre Théodore s'exprimer sur ce point : .... *Nous avons laissé les biens de nos parents qui nous appartenaient, pour le nom de Notre Seigneur Jésus-Christ.... Tout ce qui appartient à la communauté, n'appartient ni à nous, ni à nos parents selon la chair qui sont dans le monde, mais cela appartient à Notre Seigneur Jésus-Christ* (M 218-219). Aussi, chacun devait-il avoir le plus grand soin des objets dont il avait la disposition et n'en laisser se perdre aucun (Hier. 125, 131, 132. Cf. 4, 148).

Ce qui caractérise surtout les institutions pakhômiennes, ce qui en fait le grand mérite, si on les compare aux usages monastiques antérieurs, c'est le principe *d'obéissance* qui est à leur base. Par là, Pakhôme fit faire un pas décisif à l'évolution du monachisme. Depuis lui, l'obéissance constitue l'essence même de la vie religieuse. Nul, parmi les moines de Tabennîsi, lit-on C 80, ne voulait paraître grand que par cette vertu : *εἰ μὴ δι' ὑπακοὴν οὐδεὶς ἤθελεν ὀνομασθῆναι μέγας* (2). Chacun devait s'étudier à ne plus avoir de volonté propre, pour faire en tout celle de son supérieur : *ἐργάσασθαι τέχνας καὶ τὸ ἔργον τῶν ψιαθίων καὶ ἑτοίμους εἰς πᾶσαν ὑπακοὴν εἶναι, μὴ ἔχειν δὲ θέλημα καρδίας ἐν οὐδενὶ ἵνα καρποφορήσωσιν τῷ Θεῷ* (C 19. Cf. ib., 37 *f.*, 78 *f.*; Hier. 184). Pakhôme lui-même prêchait d'exemple à ses disciples :

(1) Hier. 49. Cassien (*Inst.*, IV, 4), écrit qu'en Egypte, les nouveaux moines ne pouvaient point faire don de leurs propriétés au monastère où ils entraient. Cette disposition ne s'applique pas aux monastères pakhômiens. Ainsi, Pétronios donna toute sa fortune à Pakhôme en entrant dans sa communauté. (C 50). Voyez plus haut, p. 175.

(2) Voyez comment Pakhôme lui-même caractérise la vie cénobitique M 192. Voyez aussi l'éloge que fait Cassien de l'obéissance des moines de Tabennisi, *Inst.*, IV, 1.

Ἦν δὲ αὐτὸς ὁ Ἀββᾶς Παχούμιος ἐπιτασσόμενος Οἰκιακῷ, ταπεινῶς πλέων πάντων (C 71. Cf. A[r] 399, 597), et il voulait que les supérieurs fussent les premiers à observer les règlements dont ils avaient la garde (C 60; *Doctr. Hors.* VII). La règle exigeait qu'en toute chose, on montrât le plus grand respect à l'égard de ceux qui étaient investis de l'autorité (Hier. 30, 58, 130). Rien ne pouvait se faire sans leur autorisation (1). Le moindre murmure contre un de leurs ordres était sévèrement réprimé (2), et celui qui s'y laissait encore aller, après en avoir été cinq fois repris, était considéré comme malade et placé à l'infirmerie (Hier. 164)! Pakhôme, lui aussi, trouvait que l'obéissance vaut mieux que le sacrifice. Un jour, il fit brûler devant lui cinq cents nattes qu'un frère cuisinier avait tressées au détriment des fonctions de sa charge (P 15, A[r] 609). M. Amélineau (*Etude histor. sur Pakh.*, p. 64) estime que notre saint s'en tenait à la lettre qui tue et rejetait l'esprit qui vivifie. Il s'agissait, notons-le bien, de réagir contre les abus auxquels s'étaient laissés aller bien des anachorètes, en suivant les écarts de leur volonté personnelle. D'ailleurs, quand le bien d'une âme l'exigeait, le saint savait tempérer la rigueur des régles (Cf. v. g. C 42, 46). Lui-même disait à Théodore, qui voulait traiter son frère nouvellement entré au couvent à l'égal d'un autre moine, qu'il faut savoir se faire faible avec les faibles, et se plier à leur infirmité, pour les mener à la perfection de la vie chrétienne (3).

On le voit, si l'engagement solennel et pris devant Dieu, d'observer les conseils évangéliques n'existait pas encore, cette pratique elle-même existait et devait amener, un jour ou l'autre, les vœux perpétuels. Dans l'entretemps, on ne connaissait pas encore ce qu'on a appelé la *stabilitas loci*, et les liens rattachant les religieux à l'ordre étaient loin d'être aussi forts qu'aujourd'hui. On quittait facilement le couvent (M 83, 85) et le supérieur pouvait aisément en renvoyer un frère (M 193, 196, 200, etc.). Le passage à une autre communauté se faisait aussi fort naturellement. Ammon rapporte (n. 21) que Théodore lui-même, alors supérieur général, lui conseilla de quitter Peboou, pour aller rester dans une des communautés de Nitrie, à proximité de sa famille.

(1) Hier. 63, 83, 123, 124, 147. *Nullus in domo quippiam faciet, nisi quod præpositus jusserit.* Hier. 157.

(2) C 44, 76; *Ep. Amm.* 12; M 200; Hier. 140, 144, 145, 147, 177, 191.

(3) C 40 *f.*. Voyez un principe semblable C 60.

D. *Autorité et hiérarchie.*

A la tête de tous les moines pakhômiens dispersés dans leurs différents monastères, se trouvait un supérieur général. Pakhôme exerça naturellement ces fonctions durant sa vie. Il résida d'abord dans la première de ses maisons, à Tabennîsi; plus tard, il transporta sa résidence à Peboou, qui devint ainsi, et resta dans la suite, le centre de toute la congrégation. — Le saint, à son lit de mort, désigna lui-même son successeur; Pétronios choisit aussi librement celui qui devait le remplacer. Au siècle suivant, Schenoudi, en mourant, remit encore lui-même le gouvernement entre les mains de Visa.

L'autorité du supérieur général ne nous apparaît point restreinte. L'obéissance la plus absolue lui est due. Il nomme à son gré les supérieurs des divers monastères. Il les transporte d'un couvent à un autre, pour les empêcher de trop s'attacher à une maison et de vouloir en devenir les chefs indépendants (cf. T 332; M 257 s.). Il donne à chacun *les décisions dont il a besoin.*

Cette direction commune maintenait l'unité parmi les cénobites pakhômiens, répandus sur divers points de la Thébaïde. Comme les généraux des ordres plus récents, le supérieur de Peboou visitait régulièrement les autres monastères, y réglant ce qui y était à régler, y corrigeant ce qui y était à corriger (1). Il écrivait aussi aux supérieurs des couvents les avis qu'il leur croyait nécessaires.

L'union entre les couvents se resserrait, deux fois chaque année, aux assemblées générales qui se tenaient à Pâques et au mois de Mésoré (2). Tous les frères se réunissaient alors au monastère central, pour s'y édifier en commun et y recevoir les recommandations du supérieur général. Là, on prenait les dispositions nécessaires à la bonne conduite de la communauté. Là encore, on désignait et l'on changeait les chefs des diverses maisons. — La réunion de Pâques avait spécialement pour but la célébration commune du grand mystère; c'est alors aussi qu'on conférait le baptême aux catéchumènes (3). — Le 20 du mois de Mésoré (13 août), on s'assemblait surtout en vue de l'administration temporelle

(1) Cf. C 35, 52, 58, 76-85, 93; T 308, 331, 534, 575; P 5; *Ep. Amm.* 6, etc..

(2) Cf. C 52, 78; T 313, 327, 333; M 102, 248, 278; A' 639, 661; Hier., Præf., nn. 7 et 8.

(3) Cf. *l. c.* et *Epist. Pachomii*, Migne, *P. L.*, 23, col. 98 s.; *Ep. Theodori, ib.*, col. 104 s.. Cette réunion de Pâques durait plusieurs jours (cf. *Ep. Amm.* 13).

de la communauté. C 78 appelle cette réunion *ἡ μεγάλη ἄφεσις τῶν λόγων τῆς χρείας αὐτῶν τῆς σωματικῆς, καὶ τοῦ ἔργου αὐτῶν, καὶ ἀναλώματος*. Les supérieurs des couvents secondaires devaient alors rendre compte à l'économe général des travaux exécutés dans leurs maisons durant l'année. Nous aurons à reparler de ce point plus loin. Une lettre de Pakhôme, traduite par s. Jérôme (1), nous fait connaître un autre but bien remarquable de cette seconde assemblée. Tous les religieux devaient s'y pardonner réciproquement les torts qu'ils avaient eus les uns envers les autres, y rétablir entre eux une paix parfaite, et y raviver leur charité fraternelle. Voici le commencement de cette lettre : *Tempus in proximo est ut in unum conveniatis juxta morem pristinum, juxta antiquam consuetudinem, ut remissio omnium rerum rite celebretur, ut cognoscatis invicem, ut dimittant singuli, juxta præceptum Evangelii, debita fratribus suis et tristitias ac simultates : et si quid est jurgii, a choro sanctorum abigatur......., ut, cessantibus bellis, pacis tranquillitas redeat, et in ea ambulare possitis coram Deo et hominibus, ut omnes æqualiter diligatis*, etc. (cf. Hier., Præf., n. 8).

Voilà par quels moyens l'unité devait régner entre tous les cénobites pakhômiens. De cette façon, les différents monastères n'avaient point une existence séparée, mais n'étaient que les membres d'un même corps dont le chef se trouvait à Peboou. Aussi, tous les religieux pakhômiens portaient-ils un nom commun : on les appelait tous, à quelque maison qu'ils appartinssent, *les moines de Tabennîsi*, du nom du lieu où leur congrégation avait pris naissance (2). Pour retrouver pareille organisation, semblable à celle des grands ordres postérieurs, il faut, dit M. Grützmacher (p. 101), descendre dans l'histoire du monachisme jusqu'à la congrégation de Cluny.

Chaque monastère avait son supérieur, choisi, nous l'avons vu, par le supérieur général, et assisté par un second (cf. C 19). Les religieux, dans chaque couvent, habitaient diverses maisons : on y réunissait, autant que possible, les frères qui s'occupaient d'un même travail. A la tête de chacune d'elles, se trouvait un *homme de maison* (3) et son

(1) Migne, *l. c.*, col. 101.

(2) Cf. C 57, 85 ; T 310, 571 ; A' 679 ; *Ep. Amm.*. Prol. et n. 23 ; Hier., Præf., n. 2 ; Cassien, *Inst.*, IV, 1.

(3) T 533 ; M 71 ; οἰκιακὸς (C 19) ; *præpositus domus* (Hier. passim). Quand un supérieur était absent, son *second* le remplaçait. Ainsi l'établissent les règles 182 et 185 de s. Jérôme, conformément aux données de nos vies (cf. C 19, A' 376). La règle 115 de s. Jérôme dit cependant que, lorsque le chef d'une mai-

second. Trois ou quatre maisons réunies formaient une tribu (1). Il y avait, entre toutes ces maisons, un ordre de dignité bien établi (cf. M 237; A^r 639; Hier. 21, 59). De même, dans chaque maison, chaque moine avait son rang déterminé par la durée de sa profession (Hier. 21, Præf., n. 3).

E. *Prières.*

Pour décrire les prières imposées aux cénobites pakhômiens, M. Grützmacher (p. 122 s.) se base uniquement sur la règle de l'ange, telle qu'elle se trouve exposée dans A^r. Nous ferons observer d'abord qu'il y a, sur le point qui nous occupe, des différences notables entre les diverses recensions de cette règle, et que la version arabe, comme nous l'avons vu, n'en donne pas le texte original. Il y a plus, cette règle prétendument angélique se manifeste, ici encore, comme n'étant pas de Pakhôme. En effet, ses prescriptions sur la prière ne répondent ni à celles de s. Jérôme, ni à celles que nous voyons observées dans nos Vies (2) : ainsi, elles n'appartiennent point ni à la teneur primitive, ni à une forme plus récente de la règle pakhômienne.—Nous devrons suivre encore s. Jérôme. Nous retrouvons dans sa version toutes les prières que mentionnent nos Vies. Elle en ordonne d'autres aussi : peut-être, l'occasion d'en parler ne s'est-elle pas offerte aux historiens de Pakhôme ; peut-être aussi, sont-elles d'origine plus récente.

Les cénobites de Tabennisi se réunissaient d'abord pour la prière, le matin, vers l'heure de l'aurore (3). A midi, probablement avant le repas commun, ils s'assemblaient, de nouveau, dans le même but (4). Le repas du soir était, lui aussi, précédé d'une prière commune (P 17; A^r 613). C'est elle, sans doute, qui est appelée dans la règle de s. Jérôme (24, 121)

son est absent, *le chef d'une autre maison de la même tribu* fait son office. Peut-être y a-t-il eu quelque fluctuation sur ce point. — Telles étaient les autorités ordinaires. Si un travail, une démarche extraordinaires étaient à accomplir, on les mettait sous la direction d'un supérieur pro tempore. Cf. *Ep. Amm.* 14 ; Hier. 88, 147-152, 189.

(1) Hier., Præf. n. 2, et reg. 16. Cf. C 19. Le but de cette réunion de plusieurs maisons était, d'après s. Jérôme, « ut vel ad opera simul vadant, vel in hebdomadarum ministerio sibi succedant per ordinem. » Nous aurons plus loin l'occasion d'expliquer cette dernière raison.

(2) Voici un exemple. Comme M. Grützmacher l'a très bien remarqué, la règle de l'ange ne connaît de réunion générale pour la prière qu'à none, avant le repas commun. Nous allons voir que, d'après les Vies du saint, comme d'après la règle de s. Jérôme, les cénobites en avaient plusieurs autres.

(3) C 39 ; T 318 ; M 171 ; A^r 577 ; Hier. 20, 25.

(4) Hier. 24, cl. 28. S. Jérôme parle dans les mêmes termes de cette synaxe et de celle du soir, que nous allons indiquer.

collecta vespertina sex orationum (1). Le soir, avant de se livrer au repos, les moines *de chaque maison* devaient réciter ensemble six prières et quelques psaumes : *Per domos singulas vespere sex orationes psalmosque complebunt, juxta ordinem majoris collectae quae a cunctis fratribus in commune celebratur* (Hier. 155; cf. 126 et 186). Alors, chacun se retirait dans sa cellule et n'en pouvait plus sortir (2), jusqu'à ce que, vers minuit, on appelât de nouveau les religieux à l'assemblée générale pour la prière (3).

Les semainiers étaient chargés de donner le signal pour la synaxe (4). Elle était régulièrement présidée par le supérieur du monastère (Hier. 6, 8), et comprenait, la principale du moins, trois parties différentes : la psalmodie, les leçons de l'Ecriture et les oraisons (Hier. 8). C'étaient encore les semainiers qui étaient chargés de la psalmodie et des leçons : ils devaient réciter, par cœur, les passages de la Bible qui avaient été fixés d'avance (5). Les moines ne pouvaient point aller à la

(1) Il devait, en effet, s'écouler un certain temps entre cette collecta et la prière qui se faisait, dans chaque maison, avant le sommeil, sur le modèle de cette collecta. (Hier. 155, 186).

(2) Hier. 126; cf. *Ep. Amm.* 18. Il semble toutefois que cette défense ne fut faite que plus tard.

(3) P 17, 19, 29, 35; A' 631, 637; Hier. 10. Il semble bien que la prière du matin que nous avons mentionnée en premier lieu, bien qu'elle ne précédât pas immédiatement le travail (Hier. 20, 25), n'était pas simplement la continuation de cette synaxe nocturne. La vie arabe a des termes différents pour désigner l'une et l'autre prière (577, cl. 631, 637). De même, en grec, la première est appelée ἡ σύναξις πρωϊ (C 39) et la seconde νυκτερινὴ λειτουργία (P 17, 29, etc.). — M. Duchesne *(Origines du culte chrétien*, Paris 1889, p. 433), se trompe, quand il écrit : « Au ve siècle, les moines d'Égypte n'avaient encore que les deux heures primitives du matin et du soir, le gallicinium et le lucernaire. » (Item, BATIFFOL, *Histoire du Bréviaire romain*, Paris, 1893, p. 34). — Les heures fixées pour la prière devaient être sanctifiées même par les moines qui se trouvaient hors du monastère. Hier. 142. Cf. *Ep. Amm.* 14.

(4) L'assemblée générale pour la prière porte ce nom en grec (C 28, 39; P 17, 19; Règle des Boll., 1, etc.) et en copte (T 318; M 171). — Les semainiers donnaient le signal de la synaxe, en frappant (sur un instrument quelconque, ou à la porte des cellules?) Cf. Hier. 36, cl. Cassien, *Inst.*, IV, 12. Les vies grecques C et P emploient ici le verbe κρούειν, qui a aussi le sens de frapper (cf. M 89, *kôlh* = percutere, pulsare). Les règles 3 et 8 de s. Jérôme parlent du *clangor tubæ vocantis ad collectam*. Peut-être différents signaux étaient-ils donnés en même temps (cf. A' 631, 637). Peut-être aussi le nom copte de l'instrument employé n'a-t-il pas été bien traduit. Cf. GAZÆUS, *Cassiani Opera*, Atrebati, 1628, p. 1145. — Il fallait se rendre en temps à la synaxe (Hier. 3). Qui y arrivait, de jour, après la première oraison, ou, de nuit, après la troisième, devait délier sa ceinture, aller s'incliner devant l'autel et recevoir là la correction du supérieur; la même punition se répétait ensuite au réfectoire (Hier. 8-10).

(5) Hier. 13-15. Si les moines de la maison qui faisait la semaine, n'étaient pas en nombre suffisant, on leur adjoignait des religieux d'une autre maison de la même tribu. Voyez p. 288, n. 1.

synaxe avec leur sandales ni leur petit manteau, mais ils devaient avoir soin d'y porter la cuculle et la mélote, et de s'y tenir la tête découverte (1). Celui qui présidait l'exercice, donnait un coup de la main pour en marquer la fin (2).

A l'origine, Pakhôme allait, le samedi, assister à l'*offrande* et *recevoir la bénédiction* à l'église du village de Tabennîsi, et le dimanche, le clergé de cette église venait célébrer les saints mystères au couvent (M 33, Ar 372. Cf. C 18). Quand, plus tard, il y eut des prêtres parmi les moines pakhômiens, vraisemblablement on ne recourut plus aux étrangers pour le service divin, mais nos documents ne nous renseignent pas sur ce point. Parmi les recensions de la première règle cénobitique, il n'y a que celles de s. Jérôme et de Pallade qui ait des prescriptions sur cette matière. Encore, la version hiéronymienne est-elle ici obscure et peu explicite (3). La règle de l'ange ordonne que les cénobites, en allant à la communion *le samedi et le dimanche*, déposent la mélote, délient leurs ceintures, mais gardent la cuculle (4).

On voit que les exercices pieux n'étaient pas très multipliés dans la règle pakhômienne. Le saint fondateur avait suivi, en cela encore, le principe de modération que nous avons vu dominer toute son œuvre et qui se trouve ici exprimé par Pallade : *J'ai porté ces lois, pour que ceux qui ne sont pas encore avancés dans les voies de la perfection, puissent s'y soumettre sans trop de peine. Quant aux parfaits, ils n'ont pas besoin de loi en cette matière : même quand ils se trouvent dans leurs cellules, ils consacrent toute leur vie à la méditation.*

F. *Instructions. Prescriptions en vue du progrès spirituel des moines.*

Les supérieurs des monastères, et ceux des maisons particulières, enseignaient aux religieux qui leur étaient soumis, le chemin du salut.

(1) Ils ne pouvaient sortir de l'assemblée sans la permission du supérieur (Hier. 11). La moindre parole, le moindre rire pendant la synaxe étaient punis de la façon indiquée plus haut (Hier. 8).

(2) En retournant de la synaxe, comme en y venant, on devait méditer les Écritures (Hier. 3, 28).

(3) Hier. 14, 17-19. N. 14 : *In die dominica vel oblationis tempore.* N. 17 : *In die dominica et collecta* (Gazæus, *in die dominica, in collecta) in qua offerenda est oblatio.*

(4) Seule, la première règle éthiopienne ne parle ici que du *jour du repos des chrétiens.* — Cf. P 29.

— Deux fois par semaine, aux deux jours de jeûne, les *hommes de maison* adressaient une instruction spirituelle à leurs moines (1). — Le *père du monastère*, lui, faisait trois catéchèses chaque semaine aux cénobites réunis (2).

Dans l'entretemps, les moines tenaient entre eux de nombreuses conférences spirituelles (3). Ainsi, après la prière du matin, ceux d'une même maison devaient, avant de rentrer chacun dans sa cellule, repasser ensemble les avis spirituels qu'ils avaient entendus (Hier. 20). Après le souper, semblable conférence avait encore lieu (4).

Les supérieurs ne manquaient point, d'ailleurs, d'adresser la parole à leurs cénobites réunis, lorsque l'occasion s'en présentait, même en dehors des heures fixées pour la catéchèse. C'est ainsi que, P 19, nous avons un discours prononcé par le saint après l'office de nuit (cf. *Ep. Amm.* 12).

* * *

Outre celles qui regardaient la prière et les instructions des supérieurs, Pakhôme avait porté bien des prescriptions tendant au progrès spirituel de ses religieux. Ceux-ci devaient étudier l'Ecriture. — La règle 139 de s. Jérôme détermine les parties des saintes Lettres qu'avaient à apprendre ceux qui étaient entrés au couvent, n'ayant aucune culture intellectuelle (5). Le saint exigeait, de plus, qu'ils apprissent à lire. — Les moines désiraient-ils un livre (il s'agit sans doute avant tout, dans ces dispositions, des livres saints), ils le demandaient aux semainiers, qui

(1) M 36; A' 373; Hier. 22, 115, 138, 156.

(2) M 35; A' 373, 376; Hier. 21. D'après M et A', l'une avait lieu le samedi, et les deux autres le dimanche (cf. C 49). — Hier. 21, *præpositis domorum* doit s'entendre des chefs des monastères, puisque les moines de diverses maisons sont censés assister à leurs instructions. Tillemont a donc tort d'opposer cette règle à la 156e. — A la catéchèse, comme à l'office divin, chaque moine avait sa place (M 237; Hier., 21). Qui s'endormait pendant l'instruction, devait rester debout, jusqu'à ce qu'on lui permît de s'asseoir (Hier. 22). — La catéchèse générale semble avoir eu lieu d'ordinaire après le repas du soir (C 49; T 324; M 99; A' 439).

(3) Cf. C 37 *f., Ep. Amm.* 4, 5; Hier. 122, 138.

(4) Cf. C 35, 48, 49, 56, 79; T 296, 310, 322; M 41, 104; A' 386, 663; *Ep. Amm.* 17.

(5) Cf. *Doctr. Hors.* 51, 52. Il semble bien que, dans les règles 139 et 140 de s. Jérôme, il s'agisse de moines déjà reçus dans le couvent : *Qui rudis in monasterium fuerit ingressus, ... horâ* 1a *et* 3a *et* 6a *vadat ad eum qui docere potest,* etc. (cf. *Ep. Amm.* 4). Ainsi, ces deux articles ne sont pas à opposer à l'article 49, et il ne faut point y trouver avec M. Grützmacher (p. 128) une condition d'admission.

allaient le prendre à la bibliothèque où il devait être replacé à la fin de la semaine (1).

Nourris ainsi de la sainte Ecriture et des enseignements de leurs supérieurs, les cénobites pakhômiens pouvaient, pendant toute la journée, occuper leur esprit de pensées célestes. Il leur était ordonné de méditer durant leur travail et en se rendant où la règle les appelait (2). Leur conversation devait toujours être toute spirituelle (C 37 *f.*; Hier. 60, 122).

Aussi bien, restaient-ils, autant que possible, séparés d'avec le monde. Ils n'exerçaient aucun ministère en dehors de leurs couvents, mais se contentaient de prier pour le bien de l'Eglise et le salut des âmes (3). Leur but à eux, c'était leur sanctification personnelle et leur édification mutuelle. — La règle pakhômienne ne connaît pourtant pas encore une clôture bien stricte. Pakhôme semble avoir d'abord voulu empêcher tout rapport entre ses moines et leur famille. Plus tard, il dut se contenter de rendre ces relations les moins fréquentes possible (4). Ainsi, ses religieux pouvaient, avec la permission du supérieur du couvent et du chef de leur maison, et en compagnie d'un autre moine, se rendre auprès de leurs parents malades et assister à leurs funérailles (5). Ils pouvaient aussi, aux mêmes conditions, recevoir la visite des membres de leurs familles, et même, à cette occasion, manger une partie des fruits ou des douceurs que ceux-ci leur auraient apportés; le reste passait à l'infirmerie (6). Mais il était défendu à quiconque avait eu quelque rapport avec l'extérieur, d'apporter dans la communauté aucune nouvelle des affaires du monde (7). — Des étrangers se présen-

(1) C 38; *Ep. Amm.* 9; Hier. 25, 183. Les religieux devaient avoir grand soin de ces livres. Pendant la semaine, ils les mettaient, le soir, à un endroit déterminé de leurs maisons (*in fenestra, id est intrinsecus parietis;* ἐν θυριδίῳ, C 38), où le second de la maison les comptait et les enfermait (Hier. 100).

(2) Hier. 3, 28, 36, 37, 59, 60, 116. Cf. T 318-319.

(3) C 73; M 174 s.; A' 487 s., 642.

(4) C 22, 26, 42; M 36, 53, 85; A' 380, 405, 408.

(5) Hier. 53-55; *Ep. Amm.* 21. C'était une règle générale que les moines ne pouvaient sortir seuls du monastère, fût-ce même pour faire l'un ou l'autre travail (Hier. 56, 84). Ceux qui sortaient, prenaient avec eux des provisions de voyage (Hier. 53, 80. Cf. *Ep. Amm.* 21). Ils ne pouvaient prendre en route que les nourritures des moines, et régulièrement, ils mangeaient non chez leurs parents mais *in dominico* (cf. Tillemont, *l. c.*, p. 1219), *vel in monasterio ejusdem fidei* (Hier. 54; cf. C 42; T 546; M 86; A' 411).

(6) Hier. 47, 52. Cf. *Doctr. Hors.* 39; *Ep. Amm.* 21 *in.*.

(7) Hier. 57, 85, 86. Cf. M 186-187 : *Si quelqu'un disait quelque chose à un frère ou lui donnait une lettre pour un parent, quand le frère était arrivé à la communauté, il ne devait pas aller trouver l'autre, pour lui dire quelque*

étaient-ils à la porte du monastère, on exerçait à leur égard l'hospitalité. Les portiers devaient les recevoir avec toutes les attentions qui leur étaient dues. Mais ils logeaient et mangeaient à part dans le xenodochium. Les prêtres et les moines orthodoxes pouvaient pourtant assister à la synaxe (1).

Ainsi, rien ne venait distraire nos moines dans le travail de leur sanctification. Ils étaient, de plus, excités à ce travail par la surveillance continuelle qu'exerçaient sur eux leurs divers supérieurs (2). Dans les Vies de Pakhôme, nous voyons souvent le saint, ou bien Théodore, visiter une à une toutes les cellules des couvents pour donner aux frères des conseils spirituels et les reprendre de leurs manquements (3). L'abbé devait réprimander et punir quiconque violait la loi divine ou la règle cénobitique (Hier. 180). Les *præpositi* des diverses maisons corrigeaient à leur tour toutes les fautes qui s'y commettaient. S'il s'agissait d'un péché non prévu par la règle, ils en référaient au *Père du monastère* (4). Ces corrections se faisaient au réfectoire, à la synaxe ou dans l'assemblée des cénobites d'une même maison (5). Les *præcepta et judicia* de s. Jérôme indiquent tous les points sur lesquels devait se porter la surveillance des supérieurs. C'est comme le code d'ascétisme de nos moines. Aucune vertu chrétienne ne pouvait être lésée par eux, sans qu'ils en fussent repris et punis. Ces *præcepta* sont ainsi également le code pénal du cénobitisme. Nous les considèrerons plus loin à ce point de vue. Qu'il y a loin entre la condition de ces cénobites s'avançant dans les chemins de la perfection sous la direction de leurs supérieurs et au milieu des bons exemples de leurs frères, et celle des anachorètes livrés, sans expérience, aux périls de la solitude et aux écarts

chose de cela; mais il devait aller trouver le père du couvent et lui dire cette chose : si le supérieur jugeait la chose profitable, elle était dite au frère; sinon, on ne lui en parlait pas.

(1) Hier. 50, 51; C 28, 30; T 523; M 59, 64; A' 557.

(2) C 27, 41, 64, 85; T 599; M 82, 151, 201, 221; *Ep Amm.* 9, 12.

(3) T 306; *Ep. Amm.* 12, 16; M 243; P 27; A' 468, 628.

(4) C 60 *f.*; M 148; Hier. 133, 152-154.

(5) Hier. 135, 181. — Dans nos Vies, nous voyons souvent les plus petites fautes réprimandées, dans des termes d'ordinaire très sévères. — C 61, 85; M 134; *Ep. Amm.* 2, 12, nous voyons les frères venir demander au supérieur de les reprendre de leurs fautes, même cachées, ou les confesser eux-mêmes. — Hier. 158 établit comment les supérieurs de maisons devaient être repris, s'ils se montraient négligents ou trop durs dans l'exercice de leur charge. Cf. 168, 170, 190. On croit trouver dans ces dernières règles une sorte de tribunal pour juger les fautes des supérieurs et les contestations qui pouvaient s'élever entre eux et leurs subordonnés.

de leur imagination et de leur volonté propre! L'oisiveté à laquelle ces ermites se trouvaient aussi exposés, était également exclue des monastères pakhômiens par les règles sur le travail, que nous devons maintenant étudier.

G. *Travail.*

« Aucune des premières règles monastiques, dit Weingarten *(l. c.*, p. 65), ne prescrit le travail, comme une tâche journalière bien établie. Les règles de Pakhôme elles-mêmes ne s'occupent que de la méditation de l'Ecriture, de la prière et du service divin. Elles supposent bien la confection de corbeilles avec les roseaux du Nil, et le travail des branches de palmiers, mais pour autant seulement que cela est nécessaire au besoin des cénobites. » Voilà donc adressé à nos moines le reproche que l'on a souvent fait aux premiers religieux, d'avoir usé leur vie dans une contemplation oiseuse et stérile. Voyons s'ils le méritent.

Tous les cénobites de Tabennîsi devaient s'adonner au travail corporel. Ici, toutefois, comme pour toutes leurs autres obligations (v. p. 166 s.), la modération était recommandée (1).

Nos Vies, comme la règle de s. Jérôme, montrent que l'occupation générale, à laquelle tous les religieux s'adonnaient, du moins dans l'entretemps, consistait à tresser les joncs du Nil, pour en faire des nattes et des corbeilles, et à travailler les feuilles de palmier (2). L'article 177 de la règle hiéronymienne établit comment, sur ce point encore, les supérieurs devraient prêcher d'exemple (3). — Plusieurs fois, les Vies de Pakhôme nous le montrent recueillant, avec ses disciples, ces joncs, qui devaient servir au travail commun (4).

Bon nombre de moines, toutefois, étaient employés à des travaux particuliers. — Ceux de la maison des *petits économes* étaient chargés de faire la cuisine, de préparer les tables et de servir les frères au réfectoire (C 19; M 34; Hier. 35, 41, 44 et 76). — Les infirmiers avaient le soin des malades (C 19, 53; Ar 645; Hier. 41-43). — Les portiers devaient rece-

(1) *Ne plus operis fratres compellantur facere, sed moderatus labor omnes ad laborandum provocet.* (Hier. 179). C'est aussi l'esprit du 2me article de la règle de l'ange.

(2) Cf. C 55, 67; T 327; M 50, 102; P 15, 29, 34, 35; etc.. Hier. 12, 26.

(3) *Viginti quinque orgyas præpositus domus ac secundus debebunt de palmarum foliis texere, ut ad exemplum eorum operentur et cæteri.*

(4) C 33, 45, cl. *Ep. Amm.* 11; T 318, 530; M 67, 92, etc.; P 9, etc..

voir ceux qui frappaient à la porte du couvent, et s'occuper des postulants, aussi longtemps qu'ils n'étaient pas admis à prendre l'habit et à entrer dans la communauté (C 19; M 35; Hier. 1, 49-53). — D'autres moines étaient employés à la boulangerie. Pendant leurs diverses opérations, ils devaient garder le silence et méditer l'Ecriture; manquaient-ils de quelque chose, ils le demandaient par signe (1). — D'autres encore étaient chargés du jardin (cf. P 29, Hier. 73).

A mesure que les cénobites se multiplièrent, diverses professions furent exercées, dans les monastères, par ceux qui les avaient pratiquées dans le monde. Nous n'en trouvons guère d'exemple du vivant de Pakhôme. Cette spécialisation des travaux ne daterait-elle pas surtout de l'époque mentionnée dans nos Vies (C 81 et l. p.), où l'on se préoccupa sérieusement de trouver les ressources nécessaires à l'entretien des moines dont le nombre grandissait extraordinairement? Ce n'est que dans des documents plus récents que nous trouvons des énumérations de métiers exercés par nos cénobites. Pallade (*H. L.*, XXXIX) aurait vu, dans le couvent d'Akhmîm, 15 tailleurs, 7 forgerons, 4 charpentiers, 12 fabricants de câbles (καμηλαρίους), 15 foulons (cf. Hier., praef., n. 6).

C 81 dit explicitement qu'à cette époque du gouvernement d'Horsiîsi, l'agriculture prit de grands développements parmi nos moines. Dans la vie de Pakhôme, en effet, il est encore rarement question de la culture des champs (cf. C 50 *f.*, 68). — Les règles 58-66 de s. Jérôme visent principalement, sans doute, les travaux agricoles hors du monastère. Elles établissent dans quel ordre et dans quel costume on se rendait au travail et on en revenait, comment il fallait y observer le silence, etc.. Elles peuvent se rapporter aussi à ces expéditions, faites souvent par un grand nombre de moines, pour les besoins généraux de la communauté, comme la récolte des joncs (voyez p. 294) et celle du bois (*Ep. Amm.* 14, 19), ou bien la cueillette de certaines herbes ou de certains fruits (*Ep. Amm.* 16; Hier. 77-78).

Tous les travaux, c'était une règle générale, s'exécutaient en silence (Hier. 59, 60, 68; A[r] 447, etc.); on pouvait, pourtant, les accompagner du chant des psaumes (C 43; M 90; Hier. 116). — Chacun devait s'en

(1) C 57, 78; T 583; M 109, 114; A[r] 446, 659; Hier. 116-117. On voit, à ces règles, que la fabrication du pain comprenait plusieurs opérations. Le pétrissage se faisait dans l'après-midi. La pâte levait pendant la nuit. Et le matin venu, commençait la cuisson.

tenir exactement à la besogne qui lui était imposée, suivre les indications de ses supérieurs, et n'empiéter en rien sur les fonctions d'autrui (Hier. 12, 50, 57, 73, 74, etc.).

*
* *

Pendant que chacun vaquait à ses occupations particulières, il fallait bien que certains moines fissent le service général de la communauté. C'était l'office des *semainiers.* — Nous les voyons chargés de nettoyer les lieux de réunion (Hier. 27), d'appeler, sur l'ordre du supérieur, les religieux à la collecte et au réfectoire (C 93; M 296; Hier. 24, 36, 43). — Après la prière du matin, ils allaient prendre les ordres du père du couvent, relativement aux travaux particuliers qui devaient se faire pendant le jour; ils les communiquaient aux intéressés et leur donnaient les matières ou les instruments nécessaires (1). C'étaient encore eux qui, après avoir demandé le soir précédent aux chefs des maisons, la quantité de joncs qui était nécessaire à leurs subordonnés pour la confection des nattes, distribuaient ces joncs, le lendemain matin, après les avoir faits tremper pendant la nuit (Hier. 26. Cf. C 55; T 327; A[r] 441, 528). A la fin de la semaine, leur chef et le père du monastère recensaient les cordes et les nattes tressées dans les diverses maisons, en vue de la reddition des comptes dont nous parlerons bientôt (Hier. 27). — Les frères allaient-ils travailler au dehors, un des semainiers les accompagnait, pour porter leur nourriture et leur boisson (Hier. 64, 80 *f.*. Cf. C 33, T 323), et soigner les malades (Hier. 129 *f.*). — Ils avaient aussi, nous l'avons vu, leur rôle marqué dans la prière commune (2). — Chaque maison devait, à son tour, remplir, durant une semaine, ces fonctions (3).

(1) Hier. 25. La règle 145 est d'une autre époque, ou, peut-être, vise d'autres travaux. Les instruments étaient souvent distribués pour une semaine. A la fin de la semaine, les semainiers devaient les réunir dans une place commune où venaient les prendre les semainiers de la semaine suivante. Pendant la semaine, au soir des jours de travail, le second de chaque maison rassemblait ceux de ses subordonnés dans une cellule commune (Hier. 66. Voyez pp. 276, 292, n. 1).

(2) A[r] 373 dit que les semainiers servaient à table. Nous doutons fort qu'il en ait été ainsi. Dans la règle de s. Jérôme, les servants de table sont toujours nommés *ministri* et pas *hebdomadarii.* C 19, nous lisons que la préparation des tables se faisait par ceux de la maison des *petits économes.* Cela répond bien à Hier. 35. D'après cette règle, ceux qui servaient à table, auraient pu se préparer des mets particuliers : or, il n'y avait que ces petits économes qui préparassent la nourriture (Hier. 80).

(3) Cf. C 19; M 35. A[r] 375 donne les raisons de cette mesure.

Si ses membres n'y suffisaient pas, leur chef appelait à leur aide d'autres moines de la même tribu (Hier. 15).

Telle était la *grande semaine*. *Altera est etiam minor hebdomas*, dit S. Jérôme (r. 14), *quæ per singulas domos a paucioribus exhibetur*. Il s'agit sans doute ici du service des maisons particulières : vraisemblablement, il alternait aussi entre les moines d'une même maison.

* * *

Les religieux n'avaient pas la libre disposition des produits de leurs travaux. Les supérieurs mêmes des monastères n'agissaient point, à cet égard, comme ils l'entendaient. De même que la direction spirituelle, l'administration temporelle de tous les monastères de Tabennîsi était une. A Peboou, à côté de l'abbé, il y avait un *grand économe* Lui seul était chargé de la vente de tous les produits, comme de l'achat de tous les objets nécessaires à la communauté (C 50, 52, 79; T 309, 326 s., etc.). Il avait, à cet effet, à sa disposition, une maison spéciale de religieux, *διὰ τὸ ἔργον τῶν Ἀδελφῶν καὶ τὰς χρείας ἀγοράσαι καὶ πωλῆσαι* (C 19. Cf. M 194, etc.). L'écoulement des produits se faisait dans les villes voisines (cf. v. g. P 21, 23). De temps à autre aussi, une députation de moines descendaient sur le Nil à Alexandrie, pour y faire les ventes et les achats nécessaires (1). Rentrés au monastère, ils ne pouvaient rien retenir en leur possession, mais remettaient immédiatement tout l'argent à l'économe (C 38). — A la réunion générale du mois de Mésoré, les supérieurs des monastères rendaient leurs comptes au grand économe (2). C'est en vue de cette reddition des comptes que, dans tous les monastères, le chef des semainiers et le supérieur devaient, chaque semaine, annoter les travaux exécutés par les moines (Hier. 27).

MM. Grützmacher (p. 132) et Zöckler (p. 204) estiment que Pakhôme

(1) Cf. C 73; A' 510, 589, 624, etc.. La communauté disposait de deux barques. Cf. C 38, 73; T 563; A' 642, etc.. M. Basset (*l. c.*, p. 13) fait donc valoir, contre la règle de s. Jérôme, un bien faible argument, quand il dit : « On y prévoit des voyages en bateau, auxquels n'avaient guère songé saint Pakhôme et ses premiers moines, qui n'avaient pas occasion de quitter le couvent. » — Cf. Hier. 118-119. L'origine de la règle 118 se trouve peut-être exposée M 245.

(2) C 52 : Καὶ τῷ Μεσώρῃ μηνὶ ἔθος ἦν πάλιν ἐλθεῖν αὐτοὺς, τοὺς λόγους τῶν ἔργων αὐτῶν ἀποδοῦναι τῷ μεγάλῳ Οἰκονόμῳ, κατὰ μέρος γράφοντες αὐτούς. Cf. C 78; T 333, 337; M 102.

parvint à faire de sa communauté « une vaste coopérative de production » (1). Tel ne fut pas le but du saint fondateur, qui partout apparaît comme n'ayant en vue que l'entretien de ses moines et l'utilité spirituelle résultant de l'exercice corporel. Telle ne fut pas non plus, de fait, la communauté du vivant de Pakhôme. Jusqu'à sa mort, ses moines ne s'occupèrent guère qu'à tresser des nattes. D'ailleurs, le saint n'entendait pas qu'on retirât de la vente des produits plus que ce que demandaient les besoins des monastères (2); et plus d'une fois, de son vivant, la pauvreté se fit sentir dans ses couvents. Quand, après sa mort, le nombre de ses religieux s'agrandit considérablement, il fallut bien aviser à de nouvelles mesures pour les entretenir. Alors, nous le reconnaissons, le but fut dépassé, et outre le nécessaire, on eut bientôt, dans certains monastères du moins, du superflu et des richesses (cf. C 81; M 259, 260). Ces soucis temporels, auxquels on n'avait pas été habitué, compromirent l'œuvre de Pakhôme, cinq ans après sa mort. Les supérieurs de certains monastères furent sur le point de causer un schisme, que Théodore sut conjurer (voyez p. 192).

H. *Repas. Jeûnes. Soin des malades.*

Pallade (c. XXXIX) écrit que les moines pakhômiens prenaient leur nourriture, les uns à un moment de la journée, les autres à un autre. A[r] a transcrit, ici encore, l'Histoire lausiaque : *Chacun*, y lit-on p. 377, *allait à table, quand il le voulait.* Et il ajoute : *mais ce n'était qu'une fois le jour*. Cette donnée ne paraît pas exacte. Les documents historiques dont nous disposons, d'accord avec la version de s. Jérôme, nous montrent nos cénobites mangeant ensemble, dans un même réfectoire, à une même heure fixée par la règle (3) et ce, deux fois par jour. Le premier repas avait lieu vers midi (4), et le second vers le soir (5).

(1) Nous avons déjà vu que M. Weingarten (*l. c.*, p. 65) en jugeait tout autrement.

(2) Cf. C 27; P 21-23; M 56; A[r] 620, 623.

(3) C 34 *in.*, 71; Hier. 8 (*in conventu fratrum, cum ad vescendum pariter convenerint*), 29, 36, 37, 90. (*Ad cibum non pergent nisi generali sonitu convocentur*).

(4) C 43; M 89; A[r] 420, 524; Hier. Præf., n. 5.

(5) C 49 *in.*; M 89, 99; A[r] 524; Hier. Præf., n. 5; P 17; cf. *Ep. Amm.* 13. Ce dernier endroit semble indiquer que le second repas se prenait vers la dixième heure. Schenoudi reprochait précisément à Pakhôme et à ses successeurs d'avoir *permis à ceux qui venaient à eux de manger du pain deux fois.* (M M F C, IV, 236).

Seulement, parmi les religieux, il en était qui ne prenaient part qu'à une de ces réfections (1). Il était même permis aux cénobites de ne point se rendre au réfectoire : ceux qui le faisaient, recevaient dans leurs cellules, du pain, du sel et de l'eau (Hier. 80; Præf., n. 5).

Les chefs des maisons enseignaient à leurs religieux la manière de se comporter pendant les repas (Hier. 31). C'étaient encore les semainiers qui donnaient le signal de la réfection commune (2). On s'y rendait alors avec la mélote et la cuculle, mais sans sandales et sans manteau (Hier. 91, 101). Chacun devait occuper au réfectoire la place qui lui était fixée par le supérieur (3). La tête couverte de la cuculle et sans regarder ce qui se passait autour d'eux, les moines prenaient leur nourriture dans un profond silence. Leur manquait-il quelque chose, un coup donné sur la table en avertissait les servants (4). A la sortie du réfectoire, d'après la règle de s. Jérôme (r. 37 s.), on distribuait aux frères *tragematia* (al. *dulciamina)*. Ceux qui en prenaient, les recevaient dans leurs mélotes, tous dans la même mesure et en quantité suffisante pour trois jours. Cela excepté, personne ne pouvait avoir dans sa cellule aucun comestible, pas même un fruit (5).

La nourriture des cénobites pakhômiens était très frugale : elle se composait de pain, de légumes, d'une sorte de soupe, de fruits, de fromage. Le vin, le *liquamen ex piscibus*, la viande leur étaient défendus (6). Pakhôme voulait néanmoins que la table fût suffisamment fournie, afin que ses religieux eussent l'occasion de s'imposer des

(1) Hier. Præf. n. 5 : *Sunt qui secundo parum comedunt; alii qui prandit sive cœnæ uno tantum cibo contenti sunt.*

(2) C 34, 43; M 89, 99; Hier. 36, 90. Nous retrouvons ici, en grec et en copte, les mêmes verbes χρούειν et κωλϩ, que nous avons vus plus haut.

(3) Hier. 29, 30. Ces règles supposent bien que les frères se trouvaient en même temps au réfectoire.

(4) Hier. 29, 30, 33. Cf. Cassien. *Inst.*, IV, 17. La lecture au réfectoire n'est jamais mentionnée (cf Cassien, *ib.*). Qui parlait ou riait durant le repas, était réprimandé sur le champ et devait rester debout jusqu'à la fin du repas (Hier. 31). De même, celui qui arrivait trop tard au refectoire, devait aussi faire pénitence ou s'en retourner à jeûn. (Hier. 32).

(5) Hier. 79, 114. Cf. C 61; M 103. Les moines travaillaient-ils au jardin ou dans les champs, ils ne pouvaient point manger des fruits qu'ils recueillaient, avant les autres frères. On leur en distribuait pourtant sur place quelques-uns (Hier. 75, 77, 78).

(6) C 34 *c.* et *f.*, 35 *f.*, 43, 50 *c.*; P 15, 16, 29; M 79, 117, 133; A' 377, 396, 458, 536, 552, 609, 630; Hier. 44, 45. D'après le chapitre XX de l'*Histoire lausiaque*, les moines de Tabennisi n'eussent rien mange de cuit pendant le carême. — Hier. 64 et 80 déterminent la nourriture que recevaient les moines qui étaient envoyes travailler au-dehors du monastère.

privations volontaires, bien plus méritoires, disait-il, que celles qu'ils ne feraient point librement (1). Ayant d'ailleurs toujours en vue l'ensemble de ses religieux, il voulait que tous ceux à qui leurs travaux, leur âge, leurs infirmités rendaient nécessaire une nourriture plus copieuse n'en manquassent point, et il craignait de rebuter par une trop grande rigueur, ceux qui n'étaient encore guère avancés dans les voies de la mortification (2).

* * *

S. Jérôme nous apprend que, de son temps, les moines de Tabennîsi jeûnaient deux fois par semaine, le mercredi et le vendredi, excepté en temps de Pâques et de Pentecôte (3). Une évolution doit s'être produite ici encore : car, Pakhôme ne demandait primitivement ces deux jeûnes, qu'aux supérieurs de maisons ou à ses *familiers* (C 19, A[r] 376). Le saint ne défendait pas toutefois une plus grande sévérité (C 19, 53; P 29, etc.). S'il rencontrait des moines qui eussent fait le vœu de se priver de certaines nourritures, il voulait qu'on respectât leur engagement (A[r] 536). Ici, comme partout, cependant, on devait éviter tout excès. Ainsi, M 52, A[r] 394, nous voyons Pakhôme ne point permettre à Théodore de jeûner plus de deux jours de suite. A cette occasion, il nous apprend pourquoi il défend les mortifications trop rigoureuses : c'est qu'elles rendent le religieux incapable de remplir convenablement ses devoirs envers Dieu et envers le prochain (4).

* * *

La règle pakhômienne, empreinte d'une si sage modération, ne pouvait pas manquer de relâcher ses prescriptions pour les malades. « Aegrotantes, dit s. Jérôme, Praef., 5, miris sustentantur obsequiis et ad omnem copiam praeparatis cibis. » Le religieux malade était conduit à l'infir-

(1) M. Amélineau a donc bien tort d'accuser le cénobitisme pakhômien d'avoir empêché le libre développement des facultés morales. (*Un évêque de Keft au* VII*e* *siècle*, p. 68 s.).

(2) P 15-16; A[r] 611. (Voyez plus haut, p. 166 s.). Il n'est nullement dit dans ce passage que les novices recevaient une nourriture spéciale, comme le veut M. Zöckler, *l. c.*, p. 209. — Voyez aussi Hier. Præf., n. 5.

(3) Hier. Præf., n. 5, r. 115, cl. 87. Cf. A[r] 641.

(4) Voyez plus haut, p. 167. Cf. T 307; M 117; A[r] 394, 449, 453, 636. Voyez particulièrement *Ep. Amm.* 13. — Sur le carême, cf. *Ep. Amm.* 13; *Hist. Laus.* 20.

merie par le chef de sa maison et il y recevait les nourritures et les habits demandés par son état de santé : on lui donnait du vin, de la viande, tout ce dont il avait besoin, mais il lui était défendu d'en emporter quelque chose à sa cellule. Nul ne pouvait lui rendre visite à l'infirmerie sans la permission du supérieur (1). Les malades n'étaient, d'ailleurs, nullement obligés de profiter des adoucissements qui leur étaient permis. *Celui qui désirait s'abstenir, soit dans les choses de la table, soit dans les choses (permises) aux malades, personne ne l'en empêchait* (M 35, cf. C 33, 50; P 29, 30; A[r] 630).

I. *Sommeil. Veilles.*

Rentrés dans leurs cellules après les *six prières* qui se faisaient le soir dans chaque maison, les moines n'en pouvaient plus sortir (Hier. 126). Ils en devaient laisser la porte ouverte (Hier. 107), sans doute pour rendre plus facile la surveillance du supérieur, et ne pouvaient jamais se parler l'un à l'autre après s'être couchés (Hier. 87, 94). — Toute sensualité était écartée de leur couche. Ils dormaient assis sur des sièges bas, et non étendus de tout leur long (Hier. 87) (2).

Combien de temps dormaient-ils? Dans le récit qui se lit C 38 (cf. M 80, A[r] 576), on voit Pakhôme proposer à ses moines trois manières de veiller, et leur permettre de choisir celle qui leur plaît. La règle de s. Jérôme se tait à ce sujet. Ce n'est que dans A[r] 369 que nous lisons : *Qu'ils dorment la première moitié de la nuit et qu'ils veillent l'autre moitié, pour prier avec constance et glorifier (Dieu).* La ferveur d'un chacun pouvait, en tout cas, se donner ici libre cours, et souvent, dans nos Vies, nous voyons les moines de Tabennîsi se livrer à des veilles prolongées (C 64, 67; P 29, etc.).

(1) Hier. 42, 43, 45, 46. L'origine de ces règles se trouve exposée C 34 (cf. T 532, M 69, A[r] 566). Si quelqu'un devenait malade en route, il pouvait prendre les nourritures défendues aux autres frères, mais pas en présence de ceux-ci. La règle 105 de s. Jérôme permet encore de donner à ceux qui auraient reçu une blessure, ne les forçant pas toutefois à garder le lit, les vêtements et autres choses dont ils auraient besoin.

(2) D'après la règle de l'ange, ils portaient pendant la nuit le lebitôn, la ceinture et la mélote. — Ce dernier point ne paraît pas exact. Cf. A[r] 366 : Théodore pendant la nuit, *faisait le tour des maisons des frères, veillant ... pour qu'ils ne dormissent point dans leur mélote selon la règle.* Ammon (*Ep.* 9) ayant dû sortir de sa cellule pendant la nuit, ne portait que son lébitôn.— La règle 88 de s. Jérôme porte : *Præter psiathium, id est, mattam, in loco cellulæ ad dormiendum nihil aliud omnino substernet.*

* * *

Nous avons eu plusieurs fois l'occasion, dans les pages précédentes, de relever la douceur des règles pakhômiennes, et elle apparaît mieux encore, si on la compare à la sévérité avec laquelle les anciens anachorètes se traitaient. Le saint ne voulait aucun excès soit dans le travail, soit dans la prière, soit dans les privations. C'est ainsi encore que plusieurs fois dans la règle de s. Jérôme, il est supposé que, durant les grands froids, on allumait du feu dans les couvents de Tabennîsi (Hier. 5, 23, 120, cf. C 39). L'article 92 de cette même règle permet aux moines d'enduire d'huile leurs mains blessées dans le travail du jour (1). Par cette douceur relative de ses institutions, Pakhôme voulait, nous l'avons vu, que ses disciples fussent capables de remplir tous leurs devoirs dans la communauté (2). Même les plus forts devaient éviter d'entraîner les autres, par leur exemple, à des rigueurs qu'ils n'eussent pu supporter.

Un autre principe tenait à cœur au saint, celui de l'égalité parfaite entre ses religieux (voyez p. 185). Nous en retrouvons une application au sujet des libertés que laissait la règle. Tout le monde, à cet égard, devait être traité de même (Hier. 35, 40, 80), et nul, quel que fût son office, ne pouvait, même lorsque les conditions nécessaires se réalisaient, se les octroyer à lui-même (3).

Ainsi, tout motif de mécontentement entre les frères était évité, et l'égalité parfaite maintenait l'union. Pakhôme tenait tout particulièrement à cette union. La plupart de ses *præcepta atque judicia* ont trait à la charité fraternelle (4). Pratiquée entre les vivants, elle devait s'exercer encore envers les morts. Tous les moines devaient être présents aux funérailles de leurs frères décédés : les malades eux-mêmes y assistaient, aidés par les infirmiers (Hier. 127-129, cf. C 75, 89, 94, 95).

(1) Cette permission doit toutefois être postérieure. Cf. P 35-36; A' 638. — Voyez aussi Hier. 187.

(2) Dans l'un ou l'autre cas particulier, le saint déconseillait les rigueurs excessives, pour empêcher ses disciples d'y trouver un sujet de vaine gloire. Cf. C 43; M 88 s.; A' 420.

(3) Ainsi, les infirmiers malades devaient recevoir d'autres infirmiers ce dont ils avaient besoin (Hier. 41). Et ceux qui distribuaient aux frères les *tragematia*, ou certains fruits, recevaient leur part de leur supérieur (Hier. 39, 78).

(4) D'autres se rapportent à l'obéissance, au travail, aux amitiés sensibles. — Mais voyez aussi 151, 179, 191.

J. — *Code pénal.*

Pakhôme, lit-on dans M 186, *ordonna à tous les frères dans les monastères, que, si quelqu'un transgressait une seule des règles qu'il leur avait données, il reçût un châtiment, selon ce que méritait sa transgression.* Avant d'infliger une punition au coupable, on devait l'avertir et le réprimander un nombre de fois qui variait d'après la nature de son péché (Hier. 150-153, 160-176). Si ces avertissements ne produisaient pas de résultat, la peine suivait. Il y en avait de diverses sortes : le jeûne au pain et à l'eau, la séparation temporaire d'avec la communauté (1), la dégradation (2), l'envoi à l'infirmerie (3), les coups (4), l'exclusion et le renvoi (5). Enfin, l'on trouve çà et là, soit dans les Vies de Pakhôme, soit dans les recensions de sa règle, des punitions particulières pour des fautes spéciales (6).

(1) Hier. 160, 163. Ainsi, les détracteurs et les calomniateurs ne pouvaient plus paraître dans la communauté durant sept jours, et jeûnaient, pendant ce temps, au pain et à l'eau.

(2) Hier. 161, 168, 170. Cf. 136, 137. Par exemple, les colériques qui, après six réprimandes, ne pouvaient point encore dominer leur passion, devaient prendre une des dernières places a l'assemblée des moines.

(3) Hier. 164. 171. C'était une peine humiliante. Nous y avons vu soumis ceux qui étaient enclins au murmure et se plaignaient des travaux qu'on leur imposait. Celui qui se disait trop faible de santé pour observer la règle, recevait la même humiliation.

(4) Hier. 163, 173. C'est surtout aux enfants qu'on les donnait. Cf. T 307; P 2.

(5) Nous en rencontrons plusieurs cas dans nos Vies. Cf. C 66; T 601; M 193, 196, etc.; *Ep. Amm.* 12, 16; A' 510, etc..

(6) Nous avons déjà vu comment étaient punis ceux qui perdaient un de leurs vêtements, et ceux qui riaient ou parlaient à la synaxe, ou bien y arrivaient trop tard. Cf. Hier. 8-10, 149; P 34; A' 636.

La règle des religieuses pakhômiennes était la même que celle des moines. « Pachumius, écrit Gennade, *De viris ill.*, c. 7, scripsit regulam utrique generi monachorum aptam. » Pallade, au ch. XXXIX de son histoire lausiaque, dit que le monastère des femmes avait τὴν αὐτὴν διατύπωσιν, τὴν αὐτὴν πολιτείαν ἐκτὸς τῆς μηλωτῆς. (Cf. A' 382; A 28). De fait, nous lisons (C 22, M 37) que le saint écrivit les règles des frères et les envoya à sa sœur, dans le couvent de femmes de Tabennîsi, pour qu'elle les fît observer par ses religieuses. A la tête des monastères des femmes, Pakhôme et, plus tard, Theodore, placèrent un moine âgé et prudent qui devait les instruire et leur expliquer l'Écriture (C 50, 86; M 37; A' 381). Il était aidé d'autres moines pour les offices divins et les services nécessaires aux religieuses (cf. règle des Boll., 49). Nous avons déjà vu comment étaient réglées les relations entre moines et religieuses, et nous savons aussi que celles-ci confectionnaient les vêtements des frères. (Voyez plus haut, pp. 277, 283). Nos sources ne nous donnent pas d'autres renseignements sur les religieuses pakhômiennes.

n. 212 des cod. sah. du catalogue de Zoega; le savant auteur en attribue les préceptes à Schenoudi. Les deux autres ont été publiés par M. Amélineau, dans le tome IV des M M F C. L'un se trouve au musée de Naples (1). Le second (M M F C, IV, 277-287) a été découvert dans la Haute-Egypte par M. Amélineau lui-même; il est conservé dans la bibliothèque de la *Mission française permanente* au Caire. « Tous les deux, dit le professeur de Paris (l. c., XLVII), ont rapport à une règle monastique très curieuse et que je croirais volontiers avoir été celle du monastère de Schenoudi. Le fait seul que le second de ces deux morceaux provient de son monastère, est un argument assez fort en faveur de ce sentiment. Le contenu même de ces deux fragments assez longs montre, je crois, que l'on doit en reporter la composition au temps même de Schenoudi, ou peut-être de son oncle et prédécesseur Bgoul (2); car il est dit expressément que l'un et l'autre établirent des règlements monastiques. Je les regarde donc comme une œuvre du ve siècle au plus tard, et peut-être, le fragment du Musée de Naples est-il antérieur. On peut user de tous les renseignements qu'ils fournissent, afin de mieux comprendre et mieux exposer la vie des moines qui vécurent sous la direction de Schenoudi. » Une conclusion aussi importante mérite une discussion plus approfondie de la question; nous allons tâcher de l'entreprendre (3).

A. — Occupons-nous d'abord du fragment contenu dans le cod. sah. 230 du catalogue de Zoega. C'est le commentaire ou le développement d'une règle antérieure déjà bien constituée. On y trouve, en effet, des phrases comme celle-ci : « Quant aux règles de la prière.... elles sont marquées par *la règle* » (M M F C, IV, 265); et un peu plus loin : « Telles sont les prescriptions et les règlements pour tout le travail, *comme l'a ordonné depuis le commencement le père du cénobitisme, apa... auquel a été confiée par Dieu cette grande vocation.* Mais, si d'autres pères qui sont venus après lui, ont donné des règles, etc. » (ib. 270).

Il est bien regrettable que le nom de ce *père du cénobitisme* ait disparu

(1) ZOEGA, *Catal. cod. copt.*, n. 230 (cl. 231); M M F C, IV, 248-277.

(2) M. Revillout (*Rev. de l'hist. des rel.*, t. VIII, p. 408) pense que la règle de Bgoul nous a été partiellement conservée dans le manuscrit 230 du musée Borgia.

(3) Cette discussion sera nécessairement imparfaite. Les textes que nous examinons, ne nous sont parvenus qu'à l'état fragmentaire; nous ne disposons d'aucun critère extrinsèque, pour en découvrir l'auteur; enfin, les critères intrinsèques ne sont pas non plus fort abondants, tant à cause de la connaissance imparfaite que nous avons des œuvres de Schenoudi (cf. p. 149 s.), qu'à cause du caractère légendaire de son panégyrique.

du texte. Cette appellation ferait assez naturellement songer à Pakhôme. Il ne s'agit pourtant pas de lui. Nulle part, ni dans ses Vies, ni dans les recensions de sa règle, nous ne trouvons les ordonnances qui sont visées par notre phrase, et cependant, nous avons les articles de ses règlements sur la matière ici en question (voyez p. 295). Remarquez, d'ailleurs, que les prescriptions alléguées par l'auteur de notre texte avaient été adoucies dans la suite, que, par conséquent, on les avait trouvées trop dures. Or, on n'eut jamais à faire que le reproche contraire aux institutions pakhômiennes (cf. M M F C, IV, 235). Ce n'est donc pas la règle de Tabennîsi qui est, directement du moins, commentée dans le fragment que nous étudions. — D'autre part, les renseignements que nous y trouvons, répondent bien à ce que nous savons d'ailleurs de la direction donnée par Schenoudi à ses disciples. Après quelques prescriptions générales et des *avis pour les économes*, notre fragment parle *de ce qu'il faut faire dans la moisson*, des *règles de la boulangerie*, et des *règles pour le travail des champs*. Dans le panégyrique du moine d'Atripé, nous apprenons, en effet, qu'un certain nombre de ses religieux étaient employés aux occupations ici décrites; il y est plusieurs fois question, en particulier, des boulangers et des moines voués à l'agriculture (1). Schenoudi, qui donna beaucoup de règlements à ses disciples (2), ne put manquer d'en faire pour ces diverses classes de travailleurs. Or, si nous rapprochons des prescriptions de notre fragment, les données, d'ailleurs assez maigres, que nous a laissées Visa dans ses œuvres, sur la manière dont la vie était ordonnée dans le monastère d'Atripé, nous verrons qu'elles se rencontrent en plus d'un point et nous trouverons, dans notre règle, plusieurs des préceptes à l'observation desquels Schenoudi tenait particulièrement.

Notons d'abord qu'il y est parlé des *moines qui sont dans le village* (l. c., 274). Ce *village*, sorte de dépendance du grand monastère, semble être propre à la congrégation de Schenoudi (voyez plus haut, p. 211). — Quand celui-ci entreprit la réforme du couvent de son oncle Bgoul, il fit faire aux religieux *une profession par écrit, afin qu'ils n'eussent qu'une seule manière soit de nourriture, soit de vêtement, qu'il n'y eût entre eux nulle différence* (voyez p. 148). La règle commentée dans notre fragment portait, elle aussi, que tous les religieux, quelque travail qu'ils

(1) M M F C, IV, 18, 19, 72; 351, 352, 447. — 408, 415, 431.
(2) Ib. 9, 312, 416; Zoega, nn. 204, 232.

fissent, recevraient la même nourriture, parce que *l'unité du cénobitisme exige qu'il n'y ait qu'une seule mesure pour tous* (l. c., 270-271). — Notre auteur s'attarde encore à défendre aux moines employés à la boulangerie de *se faire du pain, en dehors de ceux que les frères mangent, même un gâteau*, et de goûter des douceurs préparées pour les malades (l. c., p. 267-268). Visa, dans une de ses lettres, où il rappelle expressément les recommandations de son père (Zoega, n. 204), nous apprend que celui-ci eut plusieurs fois à réprimer la gourmandise de ses moines en cette matière.— Dans la même lettre, le troisième supérieur d'Atripé, pour faire cesser d'anciens abus, insiste sur la règle cénobitique ordonnant de remettre à l'économe tous les objets fabriqués dans le couvent. Le fragment que nous étudions, rappelle cette même règle avec la même insistance (l. c., 264). — Nous voyons dans son panégyrique (M 60-62, A[r] 412-414) que Schenoudi s'irritait de la négligence que certains apportaient aux travaux qui leur étaient imposés. L'auteur de notre texte consacre, lui aussi, plusieurs pages à flétrir énergiquement la paresse de ceux *qui restent à se nourrir des travaux des frères* (l. c., 254-256, 264). — La manière dont la synaxe est réglée dans notre document (249-250, 252), répond bien à celle d'après laquelle elle se passait pendant la vie de Schenoudi (M 50, A[r] 400), et aux prescriptions de la règle découverte par M. Amélineau et que nous allons démontrer être du fameux moine (M M F C, IV, 277 s.). Elle s'éloigne, d'ailleurs, des ordonnances de Pakhôme en cette matière.

Pour ne point anticiper sur l'exposé même des institutions de Schenoudi (1), nous arrêtons ici ce parallèle. On admettrait difficilement que deux règles étrangères eussent en général, parmi les différents objets que peut ordonner une règle monastique, insisté sur les mêmes points. Nous croyons donc, avec MM. Amélineau et Revillout, qu'on peut se servir du fragment qui nous occupe, pour étudier l'organisation du monastère d'Atripé. Nous ne pensons pas toutefois, avec le dernier, que ce fragment représente la règle même de Bgoul, ni, avec le premier, qu'il faille en reporter la composition au temps de Schenoudi. Nous l'avons vu, notre texte est le commentaire d'une règle antérieure qui n'est pas celle de Pakhôme. Puisqu'il répond si bien à celle de Sche-

(1) On pourra voir, dans cet exposé, que les trois règles que nous examinons dans cet article, sont bien concordantes dans les points communs qu'elles présentent, et qu'elles ne sont jamais en contradiction avec les panégyriques de Schenoudi.

noudi, c'est vraisemblablement celle-ci qui s'y trouve développée. Ceux qui, comme l'auteur de notre fragment, voulaient rendre plus rigoureuses les pratiques ascétiques, ne faisaient plus à Pakhôme l'honneur de la création du cénobitisme, comme on peut le voir M M F C, IV, 235. Ainsi, ce *père du cénobitisme*, dont il est question p. 270, n'est pas le moine de Tabennîsi, mais Bgoul, ou, plus probablement, son célèbre neveu.

B. — Le fragment que M. Amélineau a publié dans le t. IV des M M F C, 277-287, et qui provient du monastère d'Atripé, reproduit, pensons-nous, l'œuvre même du grand archimandrite. — L'auteur de ce fragment renvoie bien, en passant, à une règle déjà existante (ib. 278); mais il n'a pas l'air d'un commentateur. Plusieurs fois (pp. 279, 283), il parle du *village* annexé au grand monastère, et il porte plusieurs prescriptions que Visa nous apprend avoir été données par son père (1). Son style, surtout, semble être celui de Schenoudi. Il parle à la première personne, et sur un ton impératif. A plus d'une place, on retrouve la violence habituelle au fougueux archimandrite (2), et les malédictions qui lui reviennent souvent à la bouche (l. c., 280). Comme lui aussi, il aime à faire allusion à ses autres œuvres (l. c., 281, voyez p. 152). Nous pensons donc que cet auteur n'est pas différent de Schenoudi.

C. — A ces deux documents, nous avons ajouté le cod. sah. 212 de Zoega, lequel renferme, dit cet auteur, « præcepta monastica et admonitiones quæ pariter a Scjenutio profecta arbitror. » Cette opinion est bien fondée. Nous retrouvons ici, instamment recommandés, plusieurs points qui étaient la préoccupation de Schenoudi et de Visa, comme celui-ci nous l'apprend dans les lettres du manuscrit déjà cité plusieurs fois (Zoega, n. 204). Ainsi, l'exclusion y est prononcée contre ceux qui entretiendraient entre eux des discordes et des inimitiés. De même, ceux qui s'enorgueillissent des biens qu'ils ont apportés à la communauté, y sont sévèrement repris. Schenoudi et Visa se plaignaient amèrement de ce que certains moines retenaient l'un ou l'autre produit de leur travail et les donnaient ensuite à leurs parents et à leurs amis. *Sur*

(1) Ainsi, Visa (Zoega, n. 232) condamne ceux qui donnent trop de soin à leur toilette, parce qu'ils transgressent les règles de Schenoudi. Cette règle se lit dans notre document p. 284.

(2) *Non-seulement je donne un ordre à ce sujet, mais je m'irrite souvent à cause de cette triste chose* (278). *Il y a une autre chose.... qui n'a pas mis moins de colère dans le cœur de celui qui parle à ce sujet* (279). — Voyez plus haut, p. 217 s..

eux viendront, disait Visa, *toutes les malédictions que notre père a prononcées contre eux.* Cette manière d'agir est précisément défendue dans notre règle, et la colère du ciel y est appelée sur ceux qui transgresseront cette défense. — Nous avons vu aussi que, par la profession que Schenoudi fit signer à tous ses moines, ceux-ci s'engageaient à n'avoir qu'*une seule manière soit de nourriture, soit de vêtement*, et à n'avoir entre eux aucune différence. Cette égalité parfaite de tous les religieux, même de ceux qui sont constitués en dignité, dans le costume et dans la nourriture, est prescrite à plusieurs reprises dans notre document. — Tout concourt donc à nous faire regarder celui-ci comme reproduisant bien l'œuvre de Schenoudi.

Telles sont les sources où nous avons à puiser la connaissance des institutions établies dans le monastère d'Atripé. Nous devrons aussi tenir compte des données du panégyrique de Visa, lequel, malheureusement, se complaît beaucoup plus dans la légende que dans la description de la vie réelle menée par ses moines. Les lettres de Schenoudi et de son successeur, que nous ne connaissons toutefois que fort imparfaitement, nous fourniront des renseignements plus précieux. Essayons donc maintenant, pour autant que nous le permettent ces moyens d'information, de retracer ce que fut la règle de Schenoudi. Dans cet exposé, nous n'aurons naturellement plus à nous arrêter aux prescriptions déjà portées par Pakhôme, dont Schenoudi avait embrassé la règle (1) : ce sont les changements et les développements qu'il y apporta, qui doivent nous intéresser.

Article II. — Exposé de la règle de Schenoudi.

Le monastère d'Atripé ou *monastère blanc* n'a pas complètement disparu. « L'œuvre de ces braves gens, dit M. Amélineau (*Vie de Schenoudi*, p. 88), existe encore aujourd'hui... Quand, de loin, on la voit se détacher en avant de la montagne, elle se présente comme un bastion carré : de fait, c'est plutôt une forteresse qu'un monastère. La construction est rectangulaire, faite à la manière des anciens Egyptiens, par assises

(1) Voyez plus haut, p. 148 s.. Bgoul, avons-nous dit en cet endroit, avait déjà ajouté certaines prescriptions à celles de Pakhôme. Il ne nous sera pas possible de distinguer son œuvre de celle de son neveu, et nous appellerons simplement « règle de Schenoudi », la règle que nos documents nous montrent en vigueur à Atripé.

froides. Les blocs de pierre, fournis par les temples de la ville ruinée (1), ont dû être coupés et taillés de nouveau : cependant, ils montrent encore leur emploi primitif. Les murs, d'une grande profondeur, n'ont pas moins de cent-vingt mètres de longueur sur cent en largeur. La hauteur en est très grande; et tout autour, règne une sorte de corniche peinte qui rappelle les chapiteaux de certaines colonnes de la grande salle hypostyle de Karnak... On entrait au monastère par deux portes qui se faisaient face, et dont l'une a été murée depuis (2). Celle par laquelle on entre aujourd'hui, est d'une profondeur de plus de quinze mètres. »

Quelles étaient, à l'intérieur de cette enceinte, les habitations des moines? M. Amélineau, dans sa description, ne parle jamais de maisons, mais de cellules ou de huttes. De fait, nous n'avons pas d'indice que les religieux d'Atripé aient habité en assez grand nombre, comme ceux de Tabennîsi, dans des demeures communes. Un texte de leur règle mérite de fixer ici notre attention : *Pour celui qui se lève pour méditer pendant la nuit, si celui qui est avec lui dans la cellule*, ⲡⲉⲧ ϩⲛ ⲧⲣⲓ ⲛⲙⲙⲁϥ, *reste à dormir et ne se lève pas pour méditer pendant la nuit, que celui qui est éveillé... sorte à la porte de la cellule*, ⲉϥⲉⲣ ⲡⲃⲟⲗ ⲙⲡⲣⲟ ⲛⲧⲣⲓ, *qu'il frappe sur le mur pour faire lever l'endormi... Que s'il ne se réveille pas, que l'autre l'appelle par son nom en dehors du mur, jusqu'à ce qu'il se lève* (M M F C, IV, 254). Ce passage nous semble indiquer que les disciples de Schenoudi habitaient, deux à deux, des cellules, comprenant deux places séparées par une sorte de corridor où se trouvait la porte (3). De fait, nous ne trouvons, plus loin (M M F C, IV, 283), que deux moines à l'infirmerie, et deux dans la demeure des portiers.

(1) M. Amélineau, se basant sur l'exposé du panégyrique arabe (p. 354), pense que Schenoudi se servit, pour ses constructions, des matériaux de l'ancienne ville dont les ruines se trouvaient près de son monastère. Voici ce qu'on lit dans la *Nouvelle relation d'un voyage fait en Égypte* de Vansleb (p. 374 s.). « On voit presque partout, dans les murailles de ce monastère et au pavé qui est devant le chœur, ... des pierres très grandes et pleines de chiffres et de figures hiéroglyphiques; mais elles sont presque toutes posées à rebours : ce qui fait voir que ceux qui les ont mises, n'avaient aucune connaissance de cette langue mystérieuse. »

(2) « Il y a six grandes portes de granit rouge qui sont aujourd'hui toutes murees, à la réserve d'une seule, à laquelle on a laissé une ouverture de la hauteur d'un homme. » Vansleb, *l. c.*.

(3) S'ils avaient pris leur sommeil à deux dans une même place, on ne comprendrait pas la méthode prescrite pour éveiller celui des deux qui restait endormi. — Pas plus que ceux de Pakhôme, nous ne voyons jamais les moines de Schenoudi dormir à plusieurs dans une même place. Qand Schenoudi vint, pour la première fois, auprès de Bgoul, celui-ci, dit M 6, *dormit seul dans une place et il plaça le petit garçon seul dans une autre place.*

Celle-ci devait naturellement être voisine des portes d'entrée.—« A droite de la porte, par laquelle on entre aujourd'hui, dit encore M. Amélineau, se trouve la *grande* église... Elle a la forme de toutes les églises coptes avec ses cinq coupoles. » Vansleb est plus explicite : « La nef de l'église, appelée des Coptes *giamelun*, était autrefois soutenue par deux rangs de colonnes, chacun de quatorze, lesquelles sont encore toutes entières et debout, mais exposées à l'air, la voûte étant tombée... A l'entrée du chœur, on voit d'un côté et d'autre de la porte par où on entre dans le Heikel, deux très belles colonnes de granit » (1).

« Le long des murs (d'enceinte), poursuit M. Amélineau, se trouvaient les cellules et les grandes salles de réunion. » Il y avait là, outre l'infirmerie (2), le réfectoire (3) et la salle des catéchèses. Les différents lieux de travail achevaient de remplir l'enceinte. C'était la cuisine (4), la boulangerie et les fours (5), les magasins à pains (6), les locaux des divers métiers (7). Seulement, nous l'avons vu, plusieurs de ceux-ci durent, plus tard, être établis au couvent du village. Celui-ci, comme aussi le *monastère qui était au septentrion* (voyez p. 212), était sans doute distribué de la même façon que le grand monastère.

Nous connaissons les lieux dans lesquels les moines d'Atripé menaient leur vie religieuse. Voyons maintenant ce que devait être cette vie et surtout en quoi elle différait de celle des cénobites de Tabennîsi.

A. *Habit monastique.*

Nous n'avons pas de donnée spéciale sur le costume des disciples de Schenoudi. Il devait être semblable à celui des moines pakhômiens (8), lequel, nous l'avons vu, était commun à beaucoup d'ascètes égyptiens.

(1) Le sanctuaire était donc séparé du reste de l'église. Il apparaît bien tel M 50 où l'on voit David entrer de la nef dans le sanctuaire, et A' 459 où l'on voit les moines sortir du sanctuaire pour entrer dans la nef. Dans ce dernier endroit, les portes du sanctuaires sont mentionnées. — La construction de la *grande* église est rapportée M 20 et A' 353-354.

(2) M 60; A' 412; Zoega, n. 204.

(3) M M F C, IV, 280; A' 405; Zoega, 204, 212.

(4) M M F C, IV, 257.

(5) M 19; A' 350-353, 637.

(6) M 18-19, 71-74; A' 351-352, 647-648.

(7) M M F C, IV, 232. Il est parlé du moulin M 13 et A' 325; de la basse-cour, M M F C, IV, 264, 270 et A' 408, 415.

(8) Ainsi M 12, nous voyons Schenoudi porter la mélote, et elle lui sert de sac ou de besace, comme aux moines de Pakhôme : **ⲁϥⲧⲏⲓⲥ ⲉϯⲑⲏⲃⲓ ⲛⲧⲉ ⲡⲉϥϣⲁⲣ,**

Si demain matin, dit l'ange à Bgoul (A[r] 309), *tu trouves un vêtement près d'apa Schenoudi, fais-le lui revêtir : la ceinture a appartenu à Jean-Baptiste... et l'habit est celui d'Elie le batelier; le* caleçon *a été aux trois jeunes gens.* Ce récit est légendaire, et il a développé celui de M 6. Peut-être ce *caleçon* était-il un vêtement supplémentaire des moines d'Atripé, vêtement que nous n'avons pas rencontré chez ceux de Tabennisi (cf. A D M G, XXV, p. xxvi).

Schenoudi défendait sévèrement toute recherche dans la mise et il voulait que tous ses religieux, supérieurs ou non, observassent, sur ce point, la plus parfaite égalité (1).

A lire la traduction que donne M. Amélineau de M 56, on pourrait croire que les moines prêtres portaient un habit spécial pour l'offrande du saint sacrifice. *Il était revêtu de son* habit mince, *car ce jour-là, c'était dimanche, et c'était l'heure d'offrir le sacrifice au Seigneur.* On lit dans le texte copte : ⲉⲣⲉ ⲡⲉϥⲗⲉⲃⲓⲧⲟⲥ ⲉⲧⲣⲁϫⲓ ⲧⲟⲓϩⲓⲱⲧϥ. Pourquoi faire de ⲗⲉⲃⲓⲧⲟⲥ une corruption du mot grec λεπτός? Ce mot nous est bien connu. C'est la tunique que nous avons déjà souvent rencontrée. Le sens est : *Il était revêtu de son lebitôn lavé : car ce jour-là était dimanche*, etc..

B. *Conditions d'admission.*

Schenoudi recevait ceux qui demandaient à entrer dans sa congrégation, d'après les règles tracées par Pakhôme. Le postulant devait rester un certain temps à la porte du monastère. Là, on éprouvait sa vocation. Puis, en l'introduisant dans la communauté, le supérieur lui fixait sa résidence (Zoega, n. 212).

Ici non plus, aucune trace de noviciat. Le postulant, une fois admis, paraît être sur le même pied que les autres religieux (cf. M 22-25, 69; A[r] 356-357). Nous pensons donc inexacte l'interprétation que M. Amélineau donne au texte d'A[r] 331 : *ayant sous sa main deux mille deux cents moines et mille huit cents femmes, sans compter les* petits *et ceux qui*

il le mit dans le sac de sa peau. M. Amélineau traduit peu exactement : « il le mit dans le sac *de sa ceinture* de peau. » — Schenoudi faisait aussi couper les cheveux à ses disciples (M 23) et ses règles à ce sujet sont les mêmes que celles de Pakhôme (Zoega, n. 232). — On portait la barbe à Atripé (M M F C, IV, 249).

(1) Zoega, nn. 204, 212, 232; M M F C, IV, 284. D'après le récit légendaire de M 69, l'archimandrite eût porté, en cette qualité, un manteau spécial et un anneau.

avaient soin d'eux. Ces *petits*, pour le professeur de Paris, seraient les novices; or, il n'y avait point de novices proprement dits à Atripé. Qui étaient-ils donc? Ils semblent distingués des religieux (1). Ne seraient-ce pas des enfants dont l'éducation se faisait au monastère? La règle du cod. sah. 212 de Zoega paraît connaître pareils enfants : *Pueri sint sub custodia viri qui curam eorum gerat...... Qui pueros erudiendos sibi traditos negligit, ejiciatur*. N'aurions-nous pas ici une de ces écoles monacales qu'on rencontre souvent dans la suite?

C. *Pratique des conseils évangéliques.*

La règle pakhômienne ne comportait pas de vœux proprement dits, mais elle conduisait comme naturellement à leur institution. Bgoul et Schenoudi, qui ont développé cette règle, lui ont-ils fait faire ce pas important? M. Revillout *(Rev. de l'hist. des rel.*, t. 8, p. 407) le croit. M. Amélineau, au contraire, ne saurait l'admettre (2). C'est un passage du document intitulé jusqu'ici *Eloge d'abba Bgoul* (voyez p. 148), qui donne lieu à cette controverse. Quand les disciples de Schenoudi furent au nombre de trente, *il les réunit ensemble, il leur fit faire aux uns et aux autres une profession par écrit*, ⲛⲟⲩϩⲟⲙⲟⲗⲟⲅⲓⲁ ϩⲛ ⲟⲩⲥϩⲁⲓ, *afin qu'ils n'eussent qu'une seule manière soit de nourriture, soit de vêtement, qu'il n'y eût entre eux nulle différence, nulle division dans toute œuvre qu'ils feraient, soit psychique, soit pneumatique. Ils écrivirent volontiers pour marcher dans les règles et tous les ordres du saint homme que nous avons déjà nommé, apa Bgoul et de ses successeurs. Et cette profession*, ϩⲟⲙⲟⲗⲟⲅⲓⲁ, *il la leur fit testifier, il la prit, il la plaça sous leur garde* (litt. *pour qu'ils la gardassent), dans une promesse*, ⲛⲟⲩⲇⲓⲁⲑⲏⲕⲏ, *confirmée pour tes générations à venir*, ⲉⲥⲧⲁϫⲣⲏⲩ ⲛⲛⲅⲉⲛⲉⲁ ⲉⲧⲛⲁϣⲱⲡⲉ, *dans la réunion de sa congrégation. Et voici qu'aujourd'hui, pour ceux qui ne la connaissent pas, elle est dans les papiers*. « Tous les religieux, écrit à ce sujet M. Revillout, durent jurer devant Dieu de rester toujours dans la même société (vœu de stabilité monas-

(1) La règle de M M F C, IV, 277-87, semble ne pas les obliger à assister à la synaxe (p. 280).

(2) *Vie de Schenoudi*, p. 44 s.. M. Amélineau a agrémenté sa démonstration de quelques erreurs théologiques. Ainsi, par exemple, d'après lui, « depuis la Révolution française, on ne fait plus dans les ordres religieux, ce qu'on appelle des vœux solennels. »

tique), de n'avoir rien en propre, rien de personnel, et de ne se permettre entre eux aucune différence soit dans le vêtement, soit dans la nourriture, etc. (vœu de pauvreté), enfin, de marcher toujours suivant les règles et les commandements de ce saint homme (vœu d'obéissance). » Est-ce bien là le sens de ce texte? Il y est bien question d'une profession, d'un pacte, mais pas d'une promesse faite à Dieu. — Cet engagement n'est pas dit être contracté pour toute la vie. De fait, dans nos documents, nous voyons les moines de Schenoudi quitter facilement ses monastères, sans que nous leur entendions reprocher la violation d'une promesse faite à Dieu (1). — Notez encore que notre texte insiste tout autant sur l'objet de la profession que sur la profession elle-même. Dans le discours que Schenoudi prononça à l'occasion de la mesure qu'il venait de prendre, ce n'est pas l'établissement de cette profession elle-même qu'il justifie, mais celui de nouvelles règles plus sévères que celles de Pakhôme, lesquelles avaient été *édifiées selon la mesure et l'infirmité de ceux qui approchaient* ce saint homme. — Nous pensons donc nous trouver simplement ici en présence de l'introduction de nouvelles prescriptions monastiques. Parce qu'elles étaient nouvelles, avons-nous vu plus haut (p. 208 s.), et parce qu'à raison de leur caractère de rigueur, elles avaient suscité des critiques, le supérieur qui les introduisait, voulut les sanctionner de l'acceptation solennelle de ses sujets (2). Ainsi, au lieu de la promesse implicite qu'entraînait avec elle l'entrée en religion, il y eut, de la part des religieux de Schenoudi, une promesse explicite de fidélité à la règle. Ce fut un nouveau pas fait vers l'établissement des vœux proprement dits.

Quoique les moines d'Atripé n'eussent pas encore fait une véritable profession religieuse, ils n'en étaient pas moins tenus à l'observation des conseils évangéliques. *Ils écrivirent volontiers*, dit notre texte, *pour marcher dans les règles et tous les ordres d'apa Bgoul et de ses successeurs*. Voilà *l'obéissance*. Leur règle, les moines devaient la considérer comme *des statuts de Dieu* (M M F C, IV, 265); et ils avaient à faire *avec allégresse et sans murmure*, toute œuvre que leur ordonnaient leurs supérieurs, même subalternes (ib. 263). — La *chasteté* était nécessaire-

(1) M 54 s., 69-70; A' 406, 431; Zoega, nn. 204, 212.
(2) Une phrase de notre texte nous semble caractéristique : « Il la plaça (cette profession) sous leur garde, dans une promesse confirmée *pour les générations à venir*. » N'était-ce donc pas plutôt de la stabilité de sa règle que de celle de ses moines, que Schenoudi était préoccupé?

ment et d'elle-même comprise dans toute vie monastique. Schenoudi expulsait ceux qui la violaient, et lui aussi, ordonnait à ses disciples toutes les précautions qu'avait prescrites Pakhôme, soit dans leurs rapports avec les religieuses (Zoega, n. 212), soit dans leurs rapports entre eux et les soins à donner à leur propre corps (Zoega, n. 232; M M F C, IV, 284). — Enfin, le législateur d'Atripé n'exigeait pas moins la pratique de la *pauvreté* évangélique, quoique sur ce point, comme nous le montrent ses lettres et celles de Visa, il ait trouvé plus d'une fois ses moines rebelles. En entrant au monastère, le religieux abandonnait tout ce qu'il possédait dans le siècle (Zoega, n. 232), et quiconque disait sienne la moindre chose, voire même un grain de froment, se montrait ennemi de la communauté (ib. 212). Les cénobites ne pouvaient disposer eux-mêmes du fruit de leurs travaux, ni faire à qui que ce soit, le moindre don (1). Ces prescriptions sur la pauvreté sont, peut-être, celles que nous retrouvons le plus souvent dans nos documents.

D. *Hiérarchie.*

A la tête de la congrégation se trouvait un supérieur général, aidé de son second (M 65). Schenoudi et Visa, qu'il désigna avant de mourir pour lui succéder, donnaient leurs ordres à tous les couvents d'hommes et de femmes (2). Leur autorité était absolue. Elle maintenait l'unité dans la communauté, d'autant plus facilement, d'ailleurs, que, l'ordre étant moins développé, et les couvents secondaires dépendant plus intimement du grand monastère (voyez p. 211 s.), elle pouvait se faire sentir partout d'une façon plus immédiate. Ici encore, nous retrouvons la visite des diverses maisons par le supérieur de la congrégation (Zoega, n. 212), ainsi que les réunions générales de tous les moines; celles-ci ont lieu quatre fois l'an et les anachorètes des environs doivent, à cette occasion, rentrer au couvent (3).

(1) M M F C, IV, 264; Zoega, nn. 204, 212. Comme à Tabennîsi, les ventes et les achats étaient faits par l'économe : toute dépense devait être inscrite à l'économat. — Schenoudi ne voulait point qu'on prêtât le moindre objet appartenant au monastère (M M F C, IV, 277-278).

(2) Zoega, nn. 204, 212. D'après ce dernier manuscrit, la supérieure du couvent de femmes qui se trouvait près du grand monastère, avait aussi autorité sur les religieuses qui habitaient du côté du septentrion. - Voyez plus haut, p. 212.

(3) Zoega, n. 232 : *Aux quatre samedis de chaque année, que notre père a établis,* dit Visa, *tous ceux qui sont dans le désert de notre enceinte, se réuniront avec les frères afin de se trouver ensemble, les malades exceptés.*

Nous n'avons que des données confuses sur les autres degrés de la hiérarchie dans la communauté d'Atripé; il n'y a plus guère que les moines préposés avec autorité à divers travaux, comme à ceux de la boulangerie (M M F C, IV, 269), au labourage et à la moisson (ib. 263, 277), qui soient clairement mentionnés. Il semble toutefois qu'à la tête de chacun des couvents secondaires, il y avait un supérieur particulier. C'est lui, sans doute, qui est appelé *homme du couvent*, ⲡⲣⲱⲙⲉ ⲛⲧⲉⲥⲟⲟⲩϩⲥ, dans le cod. sah. 230 de Zoega (1). L'expression ⲣⲙ ⲛⲏⲓ, *homme de maison*, qui se présente plusieurs fois, soit dans cette règle, soit dans le panégyrique memphitique, doit avoir un sens fort vague : ainsi M M F C, IV, 263, elle désigne le religieux préposé à ceux qui travaillent dans les champs, et M 62, les *hommes de maison* ne sont même pas comptés parmi les *principaux frères* du monastère.

E. *Prières.*

Quant aux règles de la prière, lit-on M M F C, IV, 265, *celles qui regardent la synaxe*, ⲡⲥⲱⲟⲩϩ, *et celles qui regardent les six fois que nous faisons à leurs heures*, *elles sont déterminées par la règle* (2). Ce texte distingue clairement la prière commune, des prières à faire par chacun en particulier.

Nous retrouvons ces prières privées dans les prescriptions de M M F C, IV, 253-254, où nous voyons que les moines doivent se lever pendant la nuit pour réciter une partie du psautier *avant qu'on sonne pour la synaxe* (cf. A[r] 420). C'est peut-être à elles que fait allusion la règle fort obscure de M M F C, IV, 282 : *Lorsqu'ils ont fini de faire leur synaxe en ces lieux*, *ils feront trois autres fois en plus des douze fois*, *le soir et le matin*, *excepté la nuit du dimanche*, *car ils les font aussi dans les églises*. Les prières des *six fois* semblent ici divisées en deux parties. Les *trois fois* du soir répondent peut-être à la prière du soir que nous avons vu les moines pakhômiens faire dans leurs maisons respectives (voyez p. 289), et les *trois fois* du matin pourraient bien être des prières à

(1) M M F C, IV, 262, 264, 272. Dans le premier de ces passages, *l'homme du convent* es distingué de *l'homme de maison des laboureurs*, à qui il semble supérieur.

(2) On retrouve les mêmes expressions à la p. 274 : *Accomplissons les prières, celle de la synaxe et celles des six fois à leurs heures selon les règles du cénobitisme*, et p. 249 : *Appliquons-nous à observer les règles de la prière, ... soit dans la réunion, soit dans les six*, etc..

réciter durant la seconde partie de la nuit avant la réunion générale de l'aurore (1). — D'ailleurs, les moines de Schenoudi devaient, eux aussi, avoir soin de prier et de méditer en silence pendant toute la journée, même durant leurs autres occupations (M M F C, IV, 249, 266, 269). Ceux qui étaient employés à une même besogne, priaient ensemble, avant et après leur travail (Zoega, n. 212).

Sur la prière commune, les règles dont nous disposons, ne nous donnent aucun renseignement. Les panégyriques de Schenoudi mentionnent : *a)* la synaxe du soir, ⲛⲣⲟⲩϩⲓ, ⲛϩⲁⲛⲁⲣⲟⲩϩⲓ (2); *b)* la synaxe de la nuit, ⲛⲡⲓⲉϫⲱⲣϩ (3); *c)* la synaxe du matin (4); *d)* et enfin, semble-t-il, la synaxe de midi. On lit, en effet, M M F C, IV, 267 : *Lorsqu'on aura élevé la table à l'heure du repas à midi, il ne faut pas manger, avant qu'on ait congédié la réunion*, ⲡⲥⲱⲟⲩϩ, *à midi.* Ce texte n'est pas bien explicite, mais, si notre interprétation est exacte, nous retrouvons au monastère d'Atripé, les mêmes réunions pour la prière commune que dans ceux de Tabennîsi.

La synaxe se tenait à l'église (5). Au signal donné (6), dans le plus grand silence et entretenant son esprit dans de saintes pensées (7), chaque frère se rendait, sans retard, dans le lieu saint. A un nouveau signal, tous ployaient le genou et se prosternaient la face contre terre, *pleurant dans leur cœur sur leurs péchés, ainsi qu'il est écrit : « Venez, adorons, pleurons en présence du Seigneur qui nous a créés »* (8). Au

(1) Voyez la vie *arabe* de Pakhôme, p. 369 : *Qu'ils dorment la première moitié de la nuit, et quils veillent l'autre moitié, pour prier avec constance.*

(2) M M F C, IV, 280; M 15, 34, 50; A' 368, 399.

(3) M 63, 71; A' 420. La description de M. Amélineau *(Vie de Schenoudi*, p. 97) est fort incomplète.

(4) M 72, Schenoudi a d'abord fait la synaxe de la nuit; puis, il a pris un peu de repos. Saint Paul vient alors à lui et reste à lui parler *jusqu'à l'heure de la réunion à l'église pendant la nuit,* dit notre texte. Cette synaxe venant ainsi assez longtemps après celle de la nuit, doit être celle du matin. Aussi, lisons-nous dans le passage parallèle d'A', p. 448 : *jusqu'à ce qu'on sonnât la cloche pour la prière du matin dans l'église.*

(5) M 50, 72; A' 399, 448. En hiver, comme à Tabennîsi, on allumait du feu pour la réunion. Cf. M 63; Zoega, n. 212.

(6) Le verbe employé pour marquer ce signal (M 63, 76) est le même que nous avons rencontré dans la vie de Pakhôme, ⲕⲱⲗϩ.

(7) M M F C, IV, 282.

(8) M M F C, IV, 250. — Ce mouvement devait être digne : on ne devait point trop s'allonger, ni se coucher sur le côté comme pour dormir (M M F C, IV, 281); et il fallait bien se garder de relever la tête pour regarder les voisins (250). — Notez que nous retrouvons ici le *psalmus responsorius* encore conservé aujourd'hui dans l'Invitatoire de Matines.

signal, chacun se levait, faisait le signe de la croix, récitait la *prière de l'Evangile* (l'oraison dominicale), et priait en demandant au Seigneur, avec le Psalmiste, sa crainte et le pardon de ses fautes. A un nouveau signal, on signait encore son front du signe de la croix, et on s'asseyait pour entendre la lecture de l'endroit de l'Ecriture sainte qui servait à la méditation. Cette lecture se faisait de l'*ambon*, et parfois, quelqu'un y prenait la parole pour l'expliquer (1). Tous se livraient alors à la méditation. Celle-ci finie, chacun devait retourner à sa cellule, en silence, conservant toujours en son cœur les pieuses paroles qu'il avait entendues (2).

Les religieux d'Atripé s'approchaient, à certains jours, de la sainte Table. La règle que nous étudions maintenant, détermine dans quels sentiments il fallait recevoir *le mystère de notre salut* (M M F C, IV, 252-253). Schenoudi était prêtre (3) et plusieurs de ses moines aussi (Zoega, n. 232). Le saint sacrifice était solennellement offert au monastère le dimanche (M 56, Ar 401), et à cette occasion, nous voyons plusieurs fois prendre part à la liturgie des clercs ou des chantres étrangers (M 47, 51; Ar 401). Les fidèles des environs assistaient, d'ailleurs, en grand nombre à l'*oblation*, le dimanche matin, dans l'église du couvent (4).

(1) M 50; Ar 400. — M M F C, IV, 256, on lit : *Lorsque nous sommes assis à la synaxe, soyons assis avec décence, nos vêtements couvrant nos pieds et serres contre nous; ne regardons point dans la synaxe, vers la plupart (des assistants): ne regardons ni moine du dehors, ni homme (laïque); et lorsque nous allons vers nos sièges, ne foulons point aux pieds les nattes (?) placées devant les frères.* Ces règles ressemblent fort aux règles pakhômiennes II et IV de s. Jérôme; notez seulement qu'elles supposent la présence de laïcs à la synaxe.

(2) M M F C, IV, 249-252. Cf. 282; M 50; Ar 399 s..

(3) M 1, 35; Ar 393, 402, 467.

(4) Voilà encore une différence notable d'avec les institutions pakhômiennes primitives. On ne rencontre jamais les laïcs dans les églises des couvents de Tabennisi (Reg. Hier., 51). A Atripé, au contraire, dans la nuit du samedi au dimanche, les chrétiens des environs venaient assister à l'office divin au monastère. Cf. T 647; Ar 398, 433. *C'était le samedi.* lit-on dans le premier de ces passages, *et de grandes foules étaient réunies des lieux éloignés pour faire la synaxe.* Et dans le dernier : *Tous les samedis, plusieurs pauvres venaient à mon père, pour faire une offrande par ses mains pures... Car, toutes les nuits (du dimanche), on veillait pour prier ou chanter, et on éclairait l'église entière, la nuit du samedi, et le lendemain, on allumait des lampes et des flambeaux, si bien que l'église entière resplendissait tant qu'on faisait l'oblation.* (Cf. Ar 363-364, et la règle de M M F C, IV, 256, citée dans la note 3.) Ne retrouvons-nous pas ici la primitive *Vigile dominicale* commune à tous les chrétiens, célébrée dans un monastère de religieux? La description offre des points de ressemblance avec celle de la vigile de l'*Anastasis* de Jérusalem. (Cf. *S. Silviæ aquitanæ peregrinatio ad loca sancta*, ap. BATIFFOL, *Hist. du Brév. Romain*, p. 20 s.).

266 s.). — Tous devaient travailler avec zèle. Schenoudi ne supportait pas les paresseux. Il n'avait pas, pour eux, de reproches assez durs, et, s'ils étaient incorrigibles, il les chassait. *Qu'on les mette à la porte*, dit sa règle (ib., 254 s.. Cf. M 60 s., A^r 412 s.), *mais qu'ils ne restent pas à se nourrir des travaux des frères, et à se revêtir de ce qu'ils ont ramassé par leur courage.*

Le service général du monastère paraît avoir été fait, à Atripé comme à Tabennîsi, par les *semainiers*. Ceux-ci sont mentionnés M M F C, IV, p. 264 : ... *jusqu'à celui qui fait la semaine et celui qui garde les bestiaux*, etc..

Le matin, un certain temps après la synaxe de l'aurore, au signal donné, toutes les portes s'ouvraient et les moines allaient à leur travail (cf. M 73).

Ceux qui n'avaient point de besogne particulière, tressaient des joncs ou des fibres de palmier (1).—Deux moines gardaient la porte du couvent, *l'un aidant l'autre, à l'exception des jours où le service ne les occupait pas tous deux* (M M F C, IV, 283). — Deux autres étaient chargés de l'infirmerie (ib.). — Les *économes* s'occupaient de la cuisine et du réfectoire : c'était à eux à veiller à tous les besoins matériels de la communauté. Touchant leurs fonctions, la règle du cod. sah. 230 de Zoega entre dans les plus menus détails, et on y peut reconnaître l'esprit qui inspirait les institutions de Schenoudi (2). — D'autres frères copiaient les écrits

(1) *S'il n'y a rien d'autre à faire,* dit Schenoudi, *il y a les terrains incultes,* les cordes, *et d'autres choses que nous faisons ici* (M M F C, IV, 280). Dans le manuscrit 212 de Zoega, nous voyons les moines du village occupés à récolter les joncs, et à macérer les rameaux de palmiers (cf. Zoega, n. 204). C'était sans doute à tresser des joncs, que s'occupait Schenoudi dans sa caverne du désert : *il était assis, travaillant des mains* (A^r 315).

(2) M M F C, IV, 257 s.. Cf. 280, 282. « Les économes étaient nombreux, dit M. Amélineau (*Vie de Schenoudi*, p. 98 s.) : l'un était chargé du pain, un autre des légumes, un autre de la cuisine, un quatrième des vêtements, et sans doute, ils avaient encore des collègues. Chacun d'eux avait la mission de veiller à ce que tout marchât bien dans son service et que les subordonnés s'acquittassent de leur tâche avec ponctualité. Leur surveillance devait être continuelle, afin que rien ne se perdît ou ne se détériorât. Ainsi, il fallait bien se donner garde d'oublier les pains qu'on mettait à tremper dans l'eau, de faire plus d'eau salée qu'il n'en fallait pour un jour; car quelquefois, l'économe chargé de ce soin en faisait pour deux jours à la fois, afin de ne pas avoir à s'en occuper le lendemain. De même, pour faire l'eau de dattes, on ne devait pas employer trop de dattes, de manière à ce que la boisson fût suffisante pour deux ou trois jours, car elle s'aigrissait; le moindre reste de sauce devait être recueilli avec soin, et, si l'on égrenait certaines graines, il ne fallait pas en égrener plus qu'il n'en était besoin pour une semaine. Ces mêmes graines devaient être lavées à grande eau et continuellement, afin d'ôter toute mauvaise odeur. Il ne fallait pas

sacrés et les enluminaient des plus beaux ornements (Zoega, n. 204). « On trouve encore, dit M. Amélineau (*Vie de Schenoudi*, p. 51), dans le monastère de Schenoudi, des livres ayant tous un air de famille, aux lettres merveilleusement moulées et décorées, attestant qu'il y eut autrefois, au monastère d'Athribis, une école de calligraphie qui dura longtemps. » — Certains religieux travaillaient au jardin (1). — Il y en avait qui étaient chargés des bestiaux et de la basse-cour (2). — Enfin, les tisserands, les forgerons, les menuisiers, etc. (Zoega, nn. 204, 232), faisaient retentir les *lieux de travail* du bruit de leurs instruments.

Nous n'avons plus les règles déterminant la manière dont devaient se faire tous ces ouvrages. Mais, le manuscrit qui nous a renseigné tantôt sur les fonctions des économes, renferme encore d'intéressantes données sur les travaux de la boulangerie et de l'agriculture.

La façon de pétrir la pâte y est décrite jusque dans les moindres

cueillir au jardin plus de légumes que n'en exigeait la consommation journalière. En tout, l'économie la plus stricte devait être observée, sans qu'elle fût nuisible cependant à la santé des frères, et l'on devait respecter même le plus petit plat de terre. Ceux qui faisaient la cuisine, avaient à apporter les plus grandes précautions à leur office : le bois était rare alors comme aujourd'hui : partant, il fallait le ménager. Trois morceaux suffisaient pour faire du feu : habituellement, on ne devait en employer que deux, ce qui était déjà beaucoup; le troisième morceau ne devait être jeté dans le foyer, qu'au moment où les deux autres approchaient de la complète combustion, et, pour augmenter l'économie, on devait les couvrir de gâteaux de fiente encore en usage aujourd'hui. La fumée était à éviter : aussi, les chaudières devaient être assez élevées au-dessus du feu pour permettre à la flamme de se dégager librement. Quand on faisait cuire de la soupe, bouillir des légumes, on devait le faire à petit feu : une soupe, une sauce faite trop hâtivement ne pouvait être bonne au goût, et tout se répandait hors du vase et se perdait. Ces règles s'appliquaient aux aliments préparés pour les malades; elles devaient de même être observées par les boulangers. La plus grande propreté était demandée à tous ceux qui touchaient à la cuisine; ils devaient fréquemment se laver les mains, surtout ceux qui allaient puiser de l'eau. Avant de puiser l'eau, on se lavait les mains, et deux fois par semaine, on lavait aussi la cruche qu'on devait toujours avoir soin de secouer et de vider complètement avant de la remplir une autre fois. Le grand bassin qui existait à la cuisine, devait être lavé une fois par semaine seulement. On ne devait pas perdre de vue les chaudières, soit lorsqu'on y faisait cuire les légumes, soit lorsqu'on les retirait du feu : dans le premier cas, il fallait remuer la masse liquide et agiter les légumes; dans le second, il était de toute nécessité de les bien laver. » C'étaient les économes qui préparaient le réfectoire et servaient à table. (Cf. T 242; M 43.) Ils devaient avoir soin de ne point lambiner de façon à être prêts pour la réunion du soir. Il arrivait que, pour s'éviter la peine du travail, ils prissent les petits enfants qu'on élevait dans le monastère et leur fissent executer, même de force, leur propre tâche. La règle défendait absolument cette manière d'échapper à la besogne journalière. (M M F C, IV, 280.)

(1) M M F C, IV, 231; M 75, 77, A' 450.

(2) M M F C, IV, 264, 272; A' 408, 415.

Terminons ici l'exposé des institutions en vigueur dans le monastère d'Atripé. Nos documents ne nous donnent plus, sur les points que nous n'avons pas traités ex professo, que des renseignements peu précis et que nous avons déjà indiqués dans ce qui précède (1).

∴

La règle de Schenoudi n'eut pas la même célébrité que celle de Pakhôme. Nous n'en trouvons, dans les temps postérieurs, qu'une mention dans l'abrégé de la Vie d'Abraham, que contient le *Synaxare*. Les moines du couvent d'Adribah, y lit-on, ne permettaient à personne de copier les règles de leur père. Abraham, qui avait été archimandrite de Peboou mais que l'empereur catholique Justinien avait chassé de son couvent (2), se réfugia dans le monastère de Schenoudi. Là, il copia les règlements du fameux moine et les envoya, dans des outres bien scellées, au couvent de Moïse (3), en recommandant de les bien garder et de ne pas les ouvrir. Mais, un jour que la disette se faisait sentir dans cette maison, on crut que les outres d'Abraham contenaient du grain et on les brisa, pensant y trouver des semences pour la semaille. Y ayant trouvé les règles de Schenoudi, on les copia avec empressement. Quand Abraham eut construit son monastère à Fargoud (4), il voulut reprendre ses outres, *pour enseigner les canons à ses enfants, les moines, hommes et femmes. Il les trouva ouvertes... Cela lui fut pénible, il réprimanda les moines de Moïse... Et il alla vers son couvent avec les canons et il les lisait à ses enfants, hommes et femmes, les leur apprenait et leur prêchait* (M M F C, IV, 2e fasc., 512-513).

(1) Ainsi, pour ce qui regarde le sommeil et les veilles, nous avons vu que les moines de Schenoudi dormaient chacun dans une cellule séparée, qu'ils se levaient pour la synaxe de la nuit, et aussi pour méditer en leur particulier et réciter des psaumes et une partie de l'Écriture. Beaucoup, d'ailleurs, veillaient toute la nuit (M 54; M M F C, IV, 253). — Le code pénal de Schenoudi ne nous est pas parvenu dans les documents qui renferment sa règle. Dans son panégyrique et ses écrits, nous le voyons punir corporellement et frapper ses moines (M 61; A' 412 s.; Zoega, n. 186), les enfermer dans la prison de son monastère (Zoega, n. 184), et surtout les expulser (M 54 s.; A' 406 s.; Zoega, 212, 232). — Relativement aux religieuses, nous n'avons que les indications déjà données sur les visites à faire par la supérieure, et sur les relations entre moines et religieuses (Zoega, n. 212).

(2) Cf. Hergenröther, *l. c.*, II, 304 s..

(3) A l'occident de El-Belliana, non loin des ruines d'Abydos (en face de Schénésît, sur la rive occidentale du fleuve). Cf. AMÉLINEAU, *Géographie de l'Égypte*, p. 124-125.

(4) A 15 kilomètres au nord de Hou.

APPENDICE.

La chasteté des moines pakhômiens.

En étudiant l'organisation des monastères de Tabennîsi et d'Atripé, nous avons vu ce que la vie des cénobites *devait* y être. D'autre part, dans notre deuxième partie, c'est de l'histoire externe du cénobitisme que nous nous sommes surtout occupé, de sa genèse, de ses développements et des idées qui y ont présidé. Ne voulant pas entreprendre le travail critique qui serait nécessaire pour retrouver l'exacte vérité historique dans les récits souvent légendaires de nos sources sur les faits *particuliers*, nous nous sommes contenté (pp. 187, 215 s.) de noter l'impression générale qu'elles laissent, sur la conduite réellement menée par les moines pakhômiens. Un point spécial doit cependant faire ici l'objet de nos recherches. On nous a représenté les premiers cénobites comme des monstres de luxure. Méritent-ils, oui ou non, cette note infamante?

Il importe de bien fixer, dès le principe, l'état de la controverse sur ce point. L'accusation ne vise pas l'universalité des moines d'Egypte. Voici, en effet, ce qu'écrivait, au moment de la formuler, M. Amélineau, dont les assertions sur ce sujet ont simplement été reproduites dans la suite : « Puisque je trouve sur mon chemin la question de la moralité des moines égyptiens, représentés comme les plus grands ascètes du monde, je veux une bonne fois m'en expliquer tout au long et détruire cette légende de vertu dont on les a couronnés. *Je prie seulement mes lecteurs d'observer que je n'entends ici parler que des moines de la Haute-Egypte,* et que je réserve pour plus tard le même examen sur la moralité des moines de la Basse-Egypte, et plus particulièrement des moines de Nitrie et de Scété » (A D M G, XVII, p. CIII). Dès ce moment, le professeur de Paris avouait que les mœurs de ces autres religieux lui semblaient avoir été « plus sévères et plus pures » (ib., p. LXXXIX). Nous connaissons maintenant, d'ailleurs, le résultat de l'examen ultérieur annoncé. « Dans la vie de Macaire, comme dans les œuvres qui suivront, écrit

M. Amélineau dans sa préface à l'*Histoire des monastères de la Basse-Egypte* (A D M G, XXV, p. XXXIX), il y a bien quelques moines qui manquent à la chasteté qu'ils avaient promis de garder : mais nulle part, il n'est question de ces crimes horribles et contre nature, que racontaient les Vies de Schnoudi et de Pakhôme. Et, puisque les documents que je publie, sont silencieux sur ce point, je n'ai aucune raison de croire que leur silence ait été intéressé et qu'ils aient caché la vérité. » Les textes qui arrachent cet aveu au professeur de Paris, se rapportent non-seulement aux ascètes de Scété et de Nitrie, mais encore à ceux du reste de la Basse-Egypte, et même de la Basse-Thébaïde (Paul, Antoine). Qu'on le note donc avec soin, M. Amélineau n'a accusé de luxure que les moines de la Haute-Thébaïde, les moines pakhômiens. Seulement, fama crescit eundo, et les moines pakhômiens sont vite devenus *les moines d'Egypte* en général. Le professeur de Paris, le premier, par distraction sans doute, s'exprimait comme suit, dans son *Résumé de l'histoire de l'Egypte* (1), l'année même où il écrivait les paroles que nous venons de citer : « C'est là le récit officiel des prodiges qui s'opéraient *en Egypte*, dans le désert : la vérité montre qu'il en fut bien autrement. *Les moines* se livraient à tous les crimes, surtout à la sodomie et à la luxure... En somme, pour quelques exceptions brillantes, il y eut des centaines et des milliers de gens criminels : c'est là le bilan de *l'Egypte monacale.* » Depuis lors, l'on va répétant que la révoltante inconduite des *moines d'Egypte* est un fait définitivement acquis à l'histoire (2). Pour le redire encore une fois, c'est uniquement contre les religieux de Tabennîsi et d'Atripé, que les documents coptes récemment découverts ont donné l'occasion de formuler l'accusation d'immoralité (3). Si cette accusation n'est pas fondée, on n'a aucune raison d'enlever à la généralité des moines d'Egypte, l'auréole de pureté et de chasteté dont la tradition orne leurs têtes.

M. Amélineau a tenu « à crier la vérité assez haut pour que les oreilles les mieux bouchées puissent l'entendre. » « La vérité vraie est donc que ces moines de la Thébaïde étaient, *pour la grande majorité,* sinon des hommes vicieux (!), du moins des hommes fort préoccupés des choses

(1) Paris. Leroux, 1894, p. 218.
(2) Cf. v. g., BASSET. *l. c.*, p. 1 ; GRÜTZMACHER, p. 136 s..
(3) Encore, M. Amélineau avoue-t-il, qu'on n'a rien à reprocher aux saints personnages, reconnus comme tels par l'Église, ni à Pakhôme (cf. p. VII), ni à Théodore, ni à Macaire, ni à Antoine (cf. p. CVI). Quant à Schenoudi, « il était animé d'une haine quasi sauvage contre les femmes » (p. CV).

terrestres,.... peu ennemis des femmes, se livrant même à des crimes qui, dans nos sociétés actuelles, les auraient à chaque instant amenés devant nos cours d'assises» (ADMG, XVII, p. VII). «Il reste acquis à l'histoire que leurs mœurs étaient horribles...... La lutte pour la continence était la chose qui demandait le plus d'efforts, et je ne suis nullement surpris, dit le professeur de Paris (ib., p. CX), que *la plupart* aient succombé.» A Atripé, les religieux de Schenoudi avaient des rapports coupables avec les religieuses. L'avortement et l'infanticide en cachaient les suites. A Tabennîsi, la fornication sacrilège était remplacée par la sodomie, le crime de l'Orient à toutes les époques.

M. Amélineau a crié assez haut pour que nous entendissions sa voix, mais nous n'y avons pas reconnu la voix de la vérité. Nous ne nions pas que, parmi ce nombre si considérable d'ascètes et durant une si longue période, il y ait eu, de temps à autre, des chutes charnelles. Ce que nous considérons comme faux, c'est que *la plupart* ou *la grande majorité* d'entre eux aient succombé à la concupiscence. Pour faire voir combien la thèse du professeur de Paris est peu fondée, nous examinerons en premier lieu les raisons *a priori* qu'il en a données; cet examen s'appliquera naturellement à la fois aux moines de Pakhôme et à ceux de Schenoudi. Dans un second point, nous considèrerons ce que nous apprennent les documents qui nous ont servi dans cette étude, relativement à la moralité des cénobites de Tabennîsi d'abord, de ceux d'Atripé ensuite. Enfin, nous rapprocherons de ce témoignage, celui d'hommes contemporains, qui furent en rapport avec les moines incriminés, et qui n'étaient pas disposés à voiler leurs désordres, s'ils les avaient constatés : les écrivains ecclésiastiques du IVe et du Ve siècle.

A. DES RAISONS A PRIORI ALLÉGUÉES CONTRE LA MORALITÉ DES CÉNOBITES DE LA HAUTE-THÉBAÏDE.

« J'ai déjà fait observer, dans l'introduction que j'ai mise en tête de mes *Contes et Romans de l'Egypte chrétienne*, écrit M. Amélineau (A D M G, XVIII, p. CIII), que *les auteurs de cette sorte de littérature étaient très friands de récits croustillants* dont les héros se laissaient aller aux tentations de la chair, ou se trouvaient seulement en présence d'une de ces tentations dont la peinture pouvait aviver les sens des lecteurs, sans donner le scandale d'une chute. Ces récits sont, sans con-

tredit, les plus nombreux dans cette littérature aux œuvres plus nombreuses qu'on le pourrait croire. Ce fait est déjà une preuve que les moines égyptiens ne ressentaient pas, pour l'œuvre de la chair, ce dédain farouche qu'on leur a prêté. — *Leur race, le climat de leur pays, leur grossièreté native*, tout s'opposait à ce que, malgré l'habit monacal, ils ne ressentissent pas l'aiguillon de leur chair, comme parle s. Paul, et à ce qu'ils vinssent facilement à bout de vaincre des instincts dont il est presque impossible de triompher. La race égyptienne n'a jamais été une race bien chaste, elle a toujours beaucoup aimé les plaisirs sensuels et a su trouver, pour ses voluptés, tous les excitants et tous les raffinements qu'on est trop porté à regarder comme la propriété exclusive de notre époque et de notre civilisation. Le climat de l'Egypte est un climat dévorant : si l'on juge de ce qui dut se passer autrefois par ce qui se passe aujourd'hui, il faut avouer que la continence ne devait guère être en honneur autrefois, car elle ne l'est guère aujourd'hui. Enfin, la très grande majorité des moines appartenait à la plus basse classe, à ces fellahs grossiers qui ont toujours été ce qu'ils sont, gens très durs au travail, aux instincts brutaux et sur lesquels la religion et la civilisation n'ont aucune influence nouvelle....... (L'Egypte) est toujours au fond restée ce qu'elle était sous les Pharaons. Or, elle a toujours été bestiale, elle l'est encore et rien ne vaut pour elle la possession de l'argent et de la femme.... Il serait donc bien étonnant qu'avec de pareils antécédents de race, avec de semblables conditions climatologiques, et sous l'ardeur d'un sang qu'on n'a jamais cherché à modérer, les fellahs de la Haute-Egypte qui se firent moines, fussent devenus, sans coup férir avec leur chair et avec Satan, des modèles de vertu....—Dailleurs, les Coptes n'ont pas dissimulé que la grande lutte à soutenir était contre le corps. A quoi rêvait saint Antoine dans sa caverne près de la mer Rouge ? Aux femmes. Que voyait Pakhôme aux heures de souffrances ? Des femmes toutes nues qui venaient à lui pour partager son *repos* (1) et qui l'agaçaient.... Macaire avait failli perdre la vie sous l'accusation calomnieuse d'avoir rendu mère une jeune fille, alors qu'il avait lutté contre lui-même et contre les suggestions de la chair, avec toute l'ardeur dont il était capable (2). Schenoudi seul paraît avoir fait exception ; il était animé d'une haine quasi sauvage contre les femmes, et cependant, vers la

(1) C'est *repas* qui se trouve dans les textes.
(2) Macaire n'eut aucune lutte à soutenir ici. Il ne connaissait même point [illegible] fille. Cf. A D M G, XXV, p. 66 s..

vingtième année, lorsqu'il était dans sa caverne du désert, il ne pouvait s'empêcher de jeter un regard mélancolique sur ce monde qu'il avait abandonné, sur le Nil qu'il aimait, sur son village et sur les aires chargées de blé, c'est-à-dire sur les fêtes de la moisson et les danses qui l'accompagnaient (1).... Si donc il en fut ainsi pour des natures d'élite et des volontés fermes, que dut-il en être pour la foule de ces religieux — qui ne se faisaient cénobites ou moines que pour s'assurer le Paradis après leur mort, et *qui ne se souciaient que d'une chose, mourir revêtus de l'habit monacal, parce que cet habit leur ouvrait infailliblement les portes du Ciel.* » Telles sont les raisons *a priori* de M. Amélineau (2). Nous les avons citées textuellement, pour ne rien leur enlever de la force qu'elles pourraient avoir.

On en appelle d'abord au goût des auteurs des *Contes* chrétiens d'Egypte pour les récits croustillants où il s'agit de tentations ou de chutes charnelles. Ce caractère littéraire attribué à un genre spécial d'œuvres coptes (3), serait à contrôler. Il faudrait, dans cet examen, tenir compte du pays où ces œuvres parurent : les écrivains orientaux ne connaissent pas, en effet, toutes nos réserves et nos précautions, dans la matière qui nous occupe. Il faudrait voir aussi si les descriptions incriminées sont présentées pour le plaisir de relever des situations irritantes, ou si le but de l'auteur n'est pas de faire ressortir la force de la vertu et la puissance de la grâce, ou bien de donner à ses lecteurs l'une ou l'autre leçon morale. Quoi qu'il en soit, il n'est point logique d'attribuer, sans autre preuve, les goûts des auteurs de ces *romans* chrétiens, aux auteurs d'œuvres qui se présentent comme historiques; et celles-ci sont les seules que nous connaissions jusqu'ici, parmi les moines pakhômiens, à l'époque qui nous intéresse. Or, dans les Vies soit de Pakhôme, soit de Schenoudi, qui datent du IVe ou du Ve siècle, les récits scabreux sont fort rares. On ne les trouve plus nombreux que dans les recensions arabes de loin postérieures et qui ont amplement développé les originaux. Si ces récits arabes manifes-

(1) Ceci est une pure glose de M. Amélineau. Le texte porte seulement : *Mon père demeura cinq ans dans le désert, et il ne vit ni les champs cultivés, ni les grains que l'on rentre dans les aires, ni la crue du Nil : il ne désira rien voir ou contempler des choses de ce monde.*

(2) Tout en reconnaissant qu'elles ne suffisent pas pour l'histoire, il s'y arrête presqu'aussi longtemps qu'à l'exposé des faits. — M. Basset les reproduit, *l. c.*, p. 9 s..

(3) Cf. *Contes et Romans de l'Égypte chrétienne*, Introd., p. LXXII s..

taient, dans ceux qui les ont écrits, des tendances peu chastes, on aurait tort, encore une fois, de transporter celles-ci aux écrivains coptes des temps de Pakhôme et de Schenoudi. D'ailleurs, ces récits arabes eux-mêmes sont encore relativement rares (1). Quiconque les lira, devra avouer qu'ils purent être rédigés par une plume orientale bien chaste (2). Enfin, nous avons vu plus haut (p. 100) que les auteurs arabes eux-mêmes, en les multipliant, eurent en vue non point l'impression irritante, mais la leçon morale qui s'en dégage. Le genre littéraire des œuvres qui furent rédigées dans les monastères de Tabennîsi et d'Atripé jusqu'au temps du concile de Chalcédoine, n'est donc pas de nature à manifester des goûts impudiques chez leurs auteurs ou chez ceux pour qui ils écrivaient.

Ces goûts existèrent, nous dit-on, parce qu'ils durent exister. Les moines de la Thébaïde ne furent pas chastes, parce que, vu leur race, leur grossièreté native (3) et le climat de leur pays, ils ne pouvaient pas l'être. Là revient, en définitive, l'argumentation de M. Amélineau. Que pensaient nos cénobites eux-mêmes de l'impossibilité dans laquelle on les place? Ils n'y ont, sans doute, jamais songé. Ceux qui, d'après les vies égyptiennes, sont chassés pour leur lubricité, ne s'excusent jamais en alléguant la difficulté de résister aux tentations, ou l'impossibilité de dompter leur chair; s'ils esquissent une justification, elle consiste à dire qu'ils n'ont point consommé l'iniquité qu'ils avaient conçue (4). Pourtant,

(1) Nous énumérerons tout-à-l'heure ceux qui se rencontrent dans la Vie de Pakhôme, ceux du moins où il s'agit de nos moines. Dans tout le panégyrique de Schenoudi, nous en avons trouvé six. Encore, plusieurs ne sont-ils nullement « croustillants. »

(2) Il faut avoir soin, toutefois, de les lire dans le texte arabe même. M. Amélineau a su, parfois, les rendre plus suggestifs. Comparez, par exemple, M M F C, IV, 363-364 et *Vie de Schenoudi*, p. 191.

(3) « C'est ce qui arriva, parce que ce devait arriver. » A D M G, XVII, p. IV. — M. Amélineau exagère beaucoup, en affirmant que la plupart de nos cénobites appartenaient à la plus basse classe de la société. Tels n'étaient pas tous ceux sur lesquels nous avons des renseignements, Pakhôme, les deux Théodore, Pétronios, Ammon, Schenoudi. On peut voir dans la règle de ce dernier et dans les lettres de Visa, que plus d'un moine, en entrant dans la communauté, l'enrichissait de ses biens. Qu'on se rappelle encore la loi portée par Valens en 365 (*Cod. Theod.*, XII, 1, 63), laquelle ordonne de faire rentrer dans leurs fonctions ceux qui, en Égypte, ont abandonné les charges publiques pour devenir moines. Cf. Lœning, *Geschichte des Deutschen Kirchenrechts*, Strassburg, 1878, I, p. 353. — Notons aussi qu'il serait souverainement anticritique de conclure de ce qui peut être aujourd'hui, à ce qui a été autrefois, dans des conditions toute différentes.

(4) Cf. Vie de Pakhôme A' 477 s., 511 s..

des théories opposées à la liberté et à la responsabilité semblent avoir eu, à cette époque, un certain cours en Egypte (1), mais elles ne purent se faire accepter dans les monastères pakhômiens. Un jour même, que Pakhôme avait dit d'un homme qu'on lui présentait pour en faire un moine : *C'est une mauvaise herbe, par ses actions, depuis son enfance*, ses disciples, d'après les recensions memphitique et arabe de sa Vie, furent scandalisés de cette parole et lui en demandèrent l'explication : *Je voudrais que tu m'apprisses la valeur de cette parole que tu as dite : L'homme est une mauvaise herbe. Est-ce que leur nature est mauvaise depuis leur naissance, comme disent les hommes? Si telle est la nature en laquelle il a été engendré, que peut-il* (2)? Ecoutons maintenant la réponse de Pakhôme, et voyons ce qu'il pensait de la possibilité de vaincre, en Egypte, les assauts les plus redoutables du démon de la chair : *Tout homme que Dieu a créé d'Adam, a le pouvoir de choisir entre le bien et le mal : si quelqu'un a une nature mauvaise depuis son enfance, assurément il l'a reçue de la mauvaise nature de ses parents, et le Seigneur est en cela inaccusable, parce que l'homme a la liberté de se dompter lui-même, en se combattant lui-même.... Si une passion de ce genre combat contre lui, selon le langage des hommes, est-ce qu'il n'a pas puissance lui-même, par sa volonté et le jugement de sa raison, pour dominer sa passion et la chasser loin de lui?.... Et quand même l'homme est une progéniture mauvaise de ses parents, il peut, par sa volonté et sa liberté même, se changer, quand même il est en toute nature (mauvaise). Et l'homme qui n'a point semblable nature en lui ou aucune passion, s'il veut travailler sans craindre sa nature en laquelle le Seigneur l'a créé en tant que mâle, il commettra des iniquités abominables* (3), Ce sont là, nous objectera-t-on, les pensées de Pakhôme lui-même. C'étaient aussi, en tout cas, celles du

(1) Vie de Pakhôme C 17; A' 374 s..

(2) Cette question montre bien que les cénobites ne croyaient pas qu'aucun homme fût nécessité au péché. Elle montre, en même temps, qu'ils étaient tout disposés à conclure de la nécessité à l'irresponsabilité, et que, par conséquent, s'ils avaient cru à la première, ils n'eussent pas accepté si facilement les réprimandes et les punitions de leurs supérieurs.

(3) M 194 s.; A' 511 s.. Ce ne sont pas les seuls passages où ces idées soient exprimées. Cf. C 17; A' 502, 628. On lit à ce dernier endroit : *Je t'apprends que toute l'issue de vos luttes* (c'est Satan qui parle) *dépend de la volonté de celui qui veut nous combattre; celui qui le veut, nous reçoit et celui qui ne le veut pas, nous chasse.* — M. Grützmacher (p 80 s.), a bien remarqué combien nettes sont les idées de Pakhôme sur la liberté. — Voyez aussi le discours de Schenoudi, Zoega, *Cod. sah.*, n. 194.

péchés, afin d'être sauvés des châtiments et des tourments qu'il avait vus (ib. 553)? Le saint, dans ses visions, n'avait-il pas reconnu dans les flammes éternelles, certains moines morts pourtant revêtus de l'habit (M 136, Ar 519)? Aussi, quand Pakhôme arrête cet enterrement dont nous avons eu plusieurs fois à parler dans notre première partie (pp. 87 s., 98), tandis qu'on cherche diverses raisons pour le fléchir, nul ne songe à lui reprocher de manquer de respect envers un mort qui devait être en Paradis, puisqu'il avait rendu l'âme dans le monastère. Assurément encore, l'habit qu'il portait, ne rassurait pas absolument ce frère négligent qui, sur le point d'expirer, disait à Schenoudi : *Je ne sais pas comment je paraîtrai devant le Seigneur, ô mon père, ni comment je lui répondrai* (1). Nos moines ne croyaient donc pas que le fait seul de leur profession monastique leur fût un titre assuré au salut éternel (2). Ils avaient parfaitement conscience que, pour sauver leurs âmes, ils devaient pratiquer les vertus chrétiennes, et spécialement la chasteté. D'autre part, à leur propre jugement, cette pratique leur était possible et ne dépendait que de leur bonne volonté.

De fait, furent-ils chastes? Telle est la question que nous avons maintenant à résoudre, d'après les documents.

B. EXAMEN DES DOCUMENTS HISTORIQUES RELATIFS A PAKHÔME ET A SCHENOUDI, TOUCHANT LA MORALITÉ DES MOINES DE TABENNÎSI ET D'ATRIPÉ.

I. — DES MOINES DE TABENNÎSI.

« Dans ces monastères des cénobites pakhômiens, dit M. Amélineau (ADMG, XVII, p. CVIII s.), il ne paraît pas qu'il y ait eu de grands désordres d'hommes à femmes...... Sans doute, la clôture était plus sévère, les règles mieux observées, car il n'y a pas de vestige de fréquentation entre moines et religieuses (3)...... La fornication sacrilège

(1) *Vie de Schenoudi*, M 60; A' 412.

(2) M. Grützmacher a relevé ce point *l. c.*, p. 95, et il y trouve une grande différence entre les idées eschatologiques de nos moines et celles de l'Égypte païenne.

(3) Nous retiendrons cet aveu. C'est comme à regret que M. Amélineau le fait : car, il ajoute aussitôt : « Il ne faut pas oublier cependant que si, dans la Vie de Schenoudi, l'on cherchait la moindre trace des mœurs que je viens de relater,

était remplacée à Tabennîsi par la sodomie. Je ne me trompe pas, j'écris bien sodomie, et c'est la vie arabe de Pakhôme, c'est-à-dire la version qui se rapproche le plus de la vie primitive, qui me l'apprend. Les faits où il est question de ce crime contre nature, le crime de l'Orient à toutes les époques, sont nombreux. La présence, dans les monastères pakhômiens, de jeunes enfants était un excitant et une occasion : les cénobites plus âgés s'en servaient pour leur lubricité...... Pakhôme dut chasser un supérieur de couvent fort âgé qui avait été pris sur le fait, au moment où il s'apprêtait à violer un jeune garçon (1). La disposition des monastères pakhômiens prêtait aux crimes de cette nature, car il n'y avait que deux ou trois cénobites par cellule (2). D'ailleurs, si on ne réussissait pas à la maison, on réussissait ailleurs, et les tombeaux de

on n'en trouverait aucune : Visa a oublié d'en parler, et si les œuvres de Schenoudi ne nous avaient pas été conservées, nous aurions à tout jamais ignoré ces jolies choses. De même, si dans les documents relatifs aux cénobites pakhômiens, nous ne trouvons aucun exemple de rapports sexuels entre moines et religieuses, ce n'est pas une preuve qu'il n'y en eut pas, ce n'est même pas une preuve qu'ils ne furent pas fréquents. » Nous laissons, pour le moment, ces considérations à leur auteur. Puisqu'il n'y a pas de trace de rapports entre moines et religieuses, nous croirons qu'ils n'ont pas existé, jusqu'à ce qu'on nous les démontre. Le silence de Visa, nous le verrons, est d'ailleurs plus significatif que ne le pense M. Amélineau. Un fait prouve, ajoute le professeur de Paris, que ces rapports sexuels entre religieux et religieuses ne paraissaient pas invraisemblables. C'est le suivant : Un tailleur vint demander de l'ouvrage au couvent des femmes. Une jeune sœur, l'ayant rencontré, lui répondit que la maison se suffisait à elle seule. Mais une sœur plus âgée avait vu la rencontre, et à quelques jours de là, s'étant prise de dispute avec la jeune sœur, elle *l'accusa du tailleur*. Celle-ci fut mise dans un tel état par la calomnie, qu'elle courut au Nil et s'y noya. Et voilà ce qui montre comment les rapports sexuels entre *religieux* et religieuses paraissaient vraisemblables ! Ce récit d'ailleurs, qui prouve à sa façon quelle horreur de la luxure on avait à Tabennîsi, a été emprunté par A' à Pallade, assez mal renseigné, nous l'avons vu, sur nos cénobites.

(1) M. Amélineau ne cite ici aucun passage de la vie arabe. Nous n'en connaissons pas un seul où l'on trouve des moines pakhômiens sodomites surpris dans leur péché. Il ne peut être fait allusion ici qu'au récit d'A' 477 s.. Or, Apollonios le supérieur de Schénésît, fut si peu pris sur le fait, que, pour découvrir sa faute, Pakhôme, d'après A', dut prier toute la nuit et interroger le jeune garçon qui avait été l'occasion de son péché. M. Amélineau use d'exagérations peu scientifiques pour faire admettre sa proposition et rendre son récit bien suggestif. Il n'est pas jusqu'à certaines fautes d'orthographe ou d'impression, qui ne servent à renforcer sa thèse. Ainsi, il parle plusieurs fois (cf. A D M G, XVII, 479; M M F C, IV, 295) de mourir de *mâle* mort ; plusieurs fois aussi, nous l'avons déjà observé, il écrit que des femmes toute nues venaient près de Pakhôme, pour partager son *repos*, quand c'est de *repas* qu'il s'agit dans tous les textes.

(2) Ce point est absolument faux. Chaque moine avait sa cellule et il ne pouvait s'y trouver avec un autre, *à moins que le travail ne l'exigeât* (A' 426). Cf. pp. 263 s., 311.

la montagne servaient de refuge (1). Théodore lui-même était accessible à la volupté : la fille de Satan en personne le lui dit un jour, en présence de son père Pakhôme » (2). Voilà en quels termes le professeur de Paris résume le témoignage des vies de Pakhôme sur la conduite de ses moines. Les remarques que nous avons faites en note, montrent déjà combien cet exposé est inexact dans les détails. De plus, M. Amélineau base sa démonstration sur la version arabe, la dernière de toutes et celle qui a le moins de valeur. Enfin, il emploie le procédé peu scientifique de la généralisation des cas particuliers.

1° On croirait, à le lire, qu'on trouve des cas de sodomie à toutes les pages de la recension arabe de la Vie de Pakhôme. Eh bien, dussions-nous admettre, tels qu'ils sont, tous les récits de cette recension, que nous ne serions pas autorisés à penser que *la plupart* ou la *majorité* des moines de Tabennisi se méconduisirent.

Voici, à la suite l'un de l'autre, tous les passages d'A^r où il puisse s'agir de fautes charnelles des cénobites pakhômiens (3).

P. 435. Le frère infirmier Douidouna se sent excité *à se montrer actif et à servir avec zèle* un *jeune garçon*, *beau de figure*, tombé malade. Aussitôt, il demande à Dieu des lumières au sujet de ce mouvement de son cœur, et il ne prend aucune nourriture de toute la journée. Vers le matin, l'esprit de fornication lui apparaît sous la forme d'une femme et lui apprend que, s'il avait consenti à *la pensée de l'amour charnel*, il l'aurait peu à peu fait tomber dans le vice.

P. 472. *Il y avait un frère jeune, vigoureux de corps, nommé Badola, en butte aux combats de la jeunesse.* Ce frère, n'ayant pas su, malgré l'inspiration de la grâce, se priver de sa portion de *bousch*, en est repris par Théodore.

P. 477. Pakhôme, entrant un jour à Schénésît, *sentit une odeur fétide, comme l'odeur d'un cadavre, et il sut que Satan avait commis le meurtre de quelqu'un des frères, mais il ne savait pas qui en avait été la victime.*

(1) Encore une fois, nous serions très curieux de savoir en quel endroit A^r rapporte que des moines pakhômiens se sont laissés aller à la sodomie dans les tombeaux des montagnes.

(2) La fille de Satan ne parla pas, en cette occasion, des péchés de la chair, et elle avoua explicitement qu'elle avait peur de Théodore. Cf. P 24-25; A^r 625 s.

(3) Nous n'avons naturellement pas à tenir compte des récits (très rares d'ailleurs, nous ne connaissons que ceux des pp. 428, 429-430 et 476) où il est question de moines étrangers.

Le saint passa la nuit en prière, demandant à Dieu de lui révéler le coupable. *Le Seigneur lui découvrit ce qui avait eu lieu : le matin arrivé, il fit appeler le jeune garçon pour lequel Satan avait tué cet homme, il le questionna bien, puis il fit appeler l'autre* (Apollonios, le supérieur du couvent) *et lui parla de la faute en laquelle celui-ci était tombé : l'homme avoua et demanda pénitence, disant : « Si j'ai commis un péché, je n'ai pas achevé ce que j'avais conçu. »* Pakhôme alors le soumit quelque temps à la pénitence, puis le chassa.

P. 495. *Il y avait parmi les plus grands frères, dix hommes qui marchaient avec négligence, impurs de cœur, ils ne croyaient pas à la vertu de notre père et ils le contredisaient en beaucoup de choses. Pour lui,.... il priait souventes fois pour eux.... surtout parce qu'il voyait qu'ils ne souillaient leurs corps avec personne.* Suit le récit de ce que fit Pakhôme pour leur conversion.

P. 510. *Un jour, Pakhôme trouva un jeune garçon dans un état mauvais d'impureté, comme il est écrit au sujet d'autres gens : « Il est mauvais de dire ce qu'ils font en secret. » Il prit les vêtements de ce jeune garçon, sa natte, ses sandales, son cilice, les fit consumer par le feu au milieu des frères, en fit jeter les cendres loin du monastère et le chassa.*

P. 511 s.. Les frères, revenant d'Alexandrie, ramènent avec eux trois hommes qui veulent se faire moines. Le saint reconnaît que l'un d'eux *est un homme de fornication depuis son enfance.* Toutefois, pour que les deux autres ne *s'en retournent pas*, il consent à l'admettre, mais en le soumettant à un régime particulier. *A la fin de la neuvième année de ses peines, son cœur inclina vers la résolution mauvaise de perdre une âme et de la tuer. Et lorsque notre père Pakhôme, par l'esprit, vit que Satan était en lui et que ses pensées étaient acceptées de lui pour la perpétration du péché, il l'appela et le questionna. Cet homme avoua la pensée dans laquelle son cœur s'était complu pour l'accomplir, et Pakhôme le chassa de parmi les frères.*

P. 518 s.. Deux jeunes garçons veulent se faire moines. Pakhôme voit que l'un d'eux, Silvanus, a *vécu dans les impuretés.* Il le reçoit néanmoins, en lui imposant un genre de vie spécial. Peu de temps après, il remarque *que l'esprit mauvais, auquel le jeune homme avait obéi d'abord, avait trouvé place en lui de nouveau.* Il se dispose donc à le chasser. Mais Silvanus le supplie avec larmes de le garder encore. Le saint le confie à la garde continuelle d'un frère avancé en âge et en perfection, et Silvanus devient le moine le plus édifiant de la communauté.

P. 534. Pakhôme chasse un moine, très saint en apparence et objet d'édification pour la communauté, mais lequel, en réalité, était *resté dans les impuretés jusqu'à ce jour*. Seulement, ces impuretés, il les avait commises avant d'entrer dans la communauté.

La chronique scandaleuse de l'auteur arabe est terminée. Fallût-il admettre tous ses récits comme historiques, fallût-il retrouver, en chacun d'eux, un péché de luxure, fallût-il voir dans les passages où il est parlé de résolutions mauvaises, de péché commencé et non achevé, des déguisements de fautes plus graves, quel critique impartial pourrait trouver, dans ces huit faits, échelonnés sur l'espace de plus d'un demi-siècle, un motif suffisant d'accuser la *généralité* des cénobites pakhômiens, dont le nombre s'éleva jusqu'à 5000, de s'être livrés à la sodomie?

On nous dira : Ce sont là des exemples choisis entre mille autres, qu'A^r aurait pu rapporter. D'abord, qu'en sait-on? L'objection va même à l'encontre du genre littéraire de ce document. L'auteur arabe, en effet, procède par anecdotes. La ressemblance entre deux faits divers ne l'empêche pas, d'ordinaire, de rapporter l'un et l'autre en termes presqu'identiques. Nous ne voyons pas pourquoi il eût omis des récits scabreux qu'il aurait connus. Cet auteur, avons-nous dit p. 90 s., a parfois transformé et dénaturé les données de ses sources, pour introduire dans son texte la mention de fautes charnelles. Si donc il nous a donné peu d'exemples de l'inconduite de nos moines, c'est qu'il n'en avait guère d'autres à raconter.

Remarquons ici que plusieurs expressions désignant, dans notre langage actuel, des fautes impures, n'ont point ce sens dans les documents coptes. Quand nous entendons parler de *pensées de la chair, de désirs charnels*, nous songeons immédiatement à la luxure. Nos auteurs, eux, indiquent par là toutes sortes de pensées et de désirs coupables (1). *Dans une autre occasion*, est-il dit dans A^r 692, *les frères lui dirent : O père, quels sont les actes propres à l'âme, et ceux qui sont particuliers au corps? Il leur répondit : Tout ce que l'on fait selon la loi de Dieu,*

(1) Ainsi, M 155. des frères viennent consoler Théodore disgrâcié auprès de Pakhôme : *Peut-être es-tu affligé*, lui disent-ils, *et pleures-tu parce que notre père t'a enlevé ta charge?* Mais lui, remarque l'auteur, il ne leur répondit rien, quand ils lui disaient *ces paroles charnelles*. — On lit encore M 187 : *Pakhôme entendit quelqu-un qui avait des* pensées charnelles *parler à d'autres et leur dire :* c'est la saison du raisin. — Les moines de la basse-cour sont appelés *charnels* (M 217) parce qu'ils prennent vanité de la beauté d'un taureau qu'ils ont élevé. Cf. M 101.

appartient à l'âme, et aussi ce qu'on fait pour faire subsister le corps, comme les choses nécessaires, ce sont des actions de l'âme; *tout le reste, ce sont des actes du corps et non pas de l'âme.* Qu'on n'aille donc pas voir des péchés de luxure, partout où, dans nos vies, il est question de pensée ou de désir charnel (1). De même, les mots *action malhonnête* n'y signifient pas nécessairement une action impudique. Ainsi, il est dit p. 455 *f.*, qu'un jeune moine avait fait *une action malhonnête*, qu'on connaissait la faute, mais qu'on ignorait le coupable. Comprendrait-on ces circonstances, s'il s'agissait d'une faute de luxure (2)?

La liste que nous avons donnée, est donc complète. A[r] n'a guère connu d'autres péchés charnels (3) parmi les moines pakhômiens, depuis les origines du cénobitisme jusqu'à la mort de Théodore. Tâchons maintenant d'interpréter ces récits d'A[r].

2° Et d'abord, s'agit-il, dans chacun d'eux, de péchés de luxure?

Les fautes de Silvanus (p. 518 s.) sont désignées par des termes bien vagues et qui, d'après la remarque que nous faisions tout-à-l'heure, pourraient s'appliquer à plus d'un péché : *Il avait vécu dans les impuretés — Pakhôme vit que ce jeune homme avait donné place à Satan (en lui-même).* De fait, la vie grecque originale n'accuse ce moine que de bouffonneries : ἀμελοῦντος αὐτοῦ καὶ πολλὰ γελῶντος (C 66). Le document P, absolument indépendant de C, fournit la même donnée : οὗτος δὲ ἦν ἀπὸ μίμων..... Χρόνου δὲ πολλοῦ παρελθόντος, ἤρξατο

(1) L'expression *pensée impure* est aussi fort large. Cf. M 95, 154, 158, 228; A[r] 402, 471, 493, 635. — Voyez plus haut, p. 90, les notes que nous avons mises au texte de M 193-194.

(2) Ce récit semble bien être le même que celui de M 110 *f.*-112 *in.*. Or, dans ce dernier endroit, il est dit expressément qu'il s'agissait d'un vol. On comprend alors facilement les circonstances de la narration. — Si l'on tient compte des remarques que nous venons de faire, l'on verra que ce frère dont Pakhôme interrompit l'enterrement (P 5-6, A[r] 605 s.. Voyez p. 87 s.) pourrait très bien n'être pas offert comme un impudique. *Il s'est conduit,* dit simplement le saint, *d'une mauvaise conduite, obéissant aux passions de son corps, se livrant aux choses mondaines, accomplissant des (œuvres de) colère, et par (tout cela), il s'est préparé le feu éternel.* M. Grützmacher a donc tort de tant insister (p. 136 s.) sur ce récit, d'ailleurs légendaire, pour prouver l'inconduite des moines pakhômiens et pour faire voir que le saint ne reculait point devant les traitements les plus cruels, quand il s'agissait de flétrir les péchés de la chair. — Dans son exposé, le professeur allemand a allégué des passages où il ne s'agit pas de disciples du saint.

(3) Nous ne disons pas ici qu'il n'y en eut pas d'autres. Peut-on, et dans quelle mesure, admettre l'existence de ces autres péchés charnels, le reste de notre étude nous aidera à le déterminer.

tromperait fort, si, pour estimer la gravité d'un péché mentionné dans nos documents coptes, on allait se baser sur les termes dans lesquels il est reproché au coupable. Ainsi, A[r] 506, il est question d'un moine qui, parlant à des enfants, excite leur convoitise en leur disant : *C'est la saison du raisin.* Et Pakhôme de fulminer : *Les disciples des faux prophètes sont morts; mais leurs âmes font le tour des hommes, pour y trouver une place. Pourquoi as-tu donné à ce satan lieu de parler, de manière à scandaliser ceux qui ont peu de connaissance, par la parole que tu as dite, par désir d'un fruit périssable que tu as nommé de ta bouche, à cause du peu de foi de ton cœur, ce dont tu as l'habitude : tu t'égareras et tu t'éloigneras de Dieu à cause de ce mets misérable. Ton âme ne sera-t-elle pas prise à la sienne, car âme pour âme?* etc.. Un autre jour, des frères, au moment de lancer une barque à l'eau, se disputent et crient pour savoir qui déliera le premier sa corde. Ecoutez la réprimande de Théodore (M 245 s.) : *Le Seigneur sait que si vous continuez à vous tenir dans cette grande infidélité, vous pleurerez, vous pleurerez, vous pleurerez avec gémissement. Où donc est la crainte de Dieu?... En quoi différons-nous de ceux qui se sont amusés devant le veau (d'or) à Horeb, qui ont mangé, bu et l'ont adoré, oubliant le Dieu qui les avait créés?* etc. (1). Il ne fallait donc pas un bien gros péché pour déchaîner les foudres des supérieurs de la communauté. La sévérité des punitions qu'ils infligeaient, ne serait guère un meilleur critère (voyez plus haut, p. 105). Les moines eux-mêmes eussent voulu faire chasser un frère coupable de vol (M 110). Et l'on peut voir, à plus d'un endroit (M 32, 196; A[r] 511, etc.), avec quelle facilité Pakhôme refusait d'admettre ou expulsait ceux de la vertu desquels il avait des raisons de se défier. Ce qu'il faut reconnaître dans cette conduite du saint, c'est bien moins la gravité des fautes qui l'occasionnent, que les vigilantes précautions qu'il prenait pour éloigner de sa communauté tout élément corrupteur.

Résumons maintenant les considérations faites jusqu'ici sur la chronique scandaleuse de la Vie arabe de Pakhôme. On n'a nulle raison de croire qu'A[r] ait caché des péchés charnels qu'il eût sus commis par nos

(1) Si l'on rapproche ces paroles, dans lesquelles, à propos d'une faute légère, nos moines se laissent aller à réprimander les coupables par la considération de péchés plus graves apparentés à ces fautes, si l'on rapproche donc ces paroles de celles que Pakhôme adresse à Apollonios, A[r] 478, on se demandera avec M. Krüger (*Theol. Littz., l. c.*), si c'est bien à un péché de *sodomie* que ce moine avait consenti, sans le consommer. — A lire attentivement aussi *Ep. Amm.* 14, 15.

moines, et on n'a aucun droit de penser que, dans les sept ou huit récits qu'il nous a faits sur cette matière, il ait voilé la gravité des fautes qu'il rapporte. Quelques cas de pensées ou de désirs impurs volontaires (1), quelques tentations contre la chasteté, deux péchés d'action dont l'un ne fut pas *achevé*, voilà, d'après la version la plus défavorable à la continence des moines pakhômiens, le bilan de l'inconduite de ces milliers de moines pendant un demi-siècle!

3° Encore, tous les récits que nous venons d'interpréter, sont-ils historiques, et ne faut-il pas reconnaître, dans plusieurs, des ajoutes postérieures arbitrairement faites au texte original?

Nous avons montré plus haut (p. 93 s.) qu'A^r 428 a indubitablement substitué un péché de luxure à un péché de vol, et cela, dans le but de justifier les précautions minutieuses que la règle pakhômienne prescrivait pour la sauvegarde de la chasteté, précautions qu'A^r avait trouvé bon d'intercaler, en cet endroit, dans son texte. Notre étude générale sur la composition et la valeur historique de la version A^r, nous a conduit à cette conclusion que cette version ne jouit pas d'une autorité assez grande pour nous donner une certitude suffisante des faits qu'elle est seule à rapporter. Puisque, dans des passages relatifs aux péchés de luxure, elle a manifestement corrompu le texte authentique de la Vie de Pakhôme, nous devrons avoir plus de défiance encore envers les récits scabreux qu'elle nous offre et que nous ne retrouvons pas ailleurs.

Or, son épisode de la p. 510, où il s'agit d'un jeune garçon *trouvé dans un état mauvais d'impureté*, ne se lit pas dans les autres sources, spécialement dans M 193 s. qu'A^r doit avoir ici utilisé en en concrétisant les données (voyez p. 90 s.). — De même, le récit de la p. 534 est propre à A^r. — Cette version (p. 435) est encore seule à prêter à Douidouna des sentiments d'affection sensible envers un jeune moine confié à ses soins. D'après C 53, c'est à une tentation de gourmandise que cet infirmier fut exposé. Il faut de plus noter que ces deux derniers passages tendent manifestement au but en vue duquel A^r, en d'autres endroits, a corrompu ses sources : le premier doit montrer comment Pakhôme connaissait les choses cachées, et le second, enseigner la nécessité de surveiller les affections du cœur (voyez p. 100). La réalité même de ces trois faits, que nous avons interprétés plut haut, nous est donc fort douteuse.

(1) Encore, notez qu'il s'agit parfois de moines qu'on surveillait spécialement et dont, à raison de leur vie séculière antérieure, on prévoyait en quelque sorte la chute (Cf. A^r 511 s.).

Les versions thébaine et memphitique, telles du moins que nous les connaissons, ne mentionnent, comme coupables de fautes charnelles parmi les moines pakhômiens, qu'Apollonios (T 555 s.; M 207 s.. Cf. A[r] 477), et cet homme ramené de Rakoti dont parle A[r] 511 s. (M 194 s.). — Ces deux récits ne se rencontrent même point dans C et nous n'avons pas d'indices suffisants pour juger de leur historicité (1). Dans la vie grecque originale, nous ne trouvons pas de quoi accuser nos cénobites de luxure. On y rencontre bien, comme dans T et dans M, les passages relatifs à Silvanus (C 66-67; T 557) et à ces dix *grands frères* poursuivis par des pensées impures (C 64 *in.;* M 151, 178). Mais nous avons vu qu'il ne s'y agit pas précisément d'impudicité.

L'évêque Ammon, pendant un séjour de trois ans à Peboou, n'y constata pas un seul cas de sodomie. Aux nn. 9 et 16 de sa lettre, il parle de deux frères qui s'étaient laissés aller à des pensées et des désirs impurs, non point de sodomie mais de fornication proprement dite; c'est tout ce qu'a à nous apprendre de l'inconduite de nos religieux, cet ancien moine à qui son séjour dans le désert de Nitric eût dû inspirer, d'après les idées de M. Amélineau (A D M G, XVII, p. LXXXIX), non point de l'admiration, mais un profond mépris pour les cénobites pakhômiens, s'il avait eu conscience de leur lubricité. Ces deux récits ne sous-entendent de nouveau aucune faute plus grave, parce qu'ils tendent manifestement à montrer, chez Théodore, la connaissance des choses secrètes, prérogative dont Ammon est tout spécialement préoccupé (cf. nn. 2 et 8).

Nous avons terminé l'examen de toutes les sources de l'histoire de Pakhôme et de ses disciples. Où donc se trouvent les « faits nombreux où il est question de ce crime contre nature, le crime de l'Orient à toutes les époques », la sodomie? A peine avons-nous pu relever, dans toute cette histoire, quelques défections individuelles (2). Qu'on y ajoute, si on le veut, celles qu'on pensera être restées secrètes, ignorées de nos historiens ou tues par eux! Il n'en sera pas moins établi qu'aucun document historique ne permet de regarder comme des sodomites, « la plupart », « la majorité », ou même « un grand nombre » de cénobites pakhômiens.

(1) Appartiendraient-ils déjà à la légende? Ou bien l'auteur grec étranger les ignora-t-il? En tout cas, C n'aurait passé sous silence qu'une faute grave de luxure, celle d'Apollonios.

(2) Pourtant, M. Amélineau reconnaît lui-même, à ce sujet, que « les historiens rapportent les crimes et les fautes de l'humanité et non les actes de vertu. » (*Un évêque de Keft au* VIIe *siècle,* p. 53). Cette remarque, nous l'avons déjà dit, s'applique spécialement à nos documents.

4° Nous allons plus loin, et nous disons que les documents historiques défendent *positivement* d'admettre cette proposition.

Qu'on se rappelle d'abord le mépris dont, au témoignage de ces documents, les moines de Tabennîsi couvraient les impudiques. *Si je voulais découvrir à quelques-uns des frères la conduite de ces hommes*, disait Pakhôme, en parlant de ceux qui avaient mené dans le monde une vie peu chaste, *ils les détesteraient*, *se moqueraient d'eux*, *si bien qu'ils ne voudraient ni manger*, *ni boire avec eux* (1). Vraisemblablement, ces moines ne passaient pas leur vie, au milieu de gens adonnés à la plus honteuse des débauches.

Le cénobitisme naissant suscita contre lui, avons-nous vu, les animosités de certains anachorètes et de l'un ou l'autre évêque. Un jour même, les ennemis de Pakhôme parvinrent à le faire citer devant le synode d'Esneh. Ses adversaires étaient bien renseignés : ils avaient avec eux d'anciens religieux de Tabennîsi. Quelle bonne raison ils eussent eu, pour arrêter les développements de l'œuvre qui leur déplaisait, si, comme M. Grützmacher (p. 137), ils avaient pu représenter les nouveaux monastères comme des « lieux de péchés contre nature ! » Et pourtant, ils ne disent pas un mot à Pakhôme de la lubricité de ses disciples dont le saint peut même leur vanter la sainteté (2).

Pas plus que leurs ennemis, les supérieurs de la communauté de Tabennîsi n'ont conscience de la corruption générale de leurs moines. Bon nombre de leurs recommandations nous ont été conservées dans les diverses versions de notre Vie. Nous avons d'ailleurs, en copte et en latin, plusieurs lettres ou sermons de Pakhôme, de Théodore et d'Horsiîsi. Ces saints personnages n'auraient pas pu ignorer les scandaleux débordements de la plupart de leurs disciples (3), et ils n'auraient point manqué, en ce cas, de revenir souvent sur ce sujet, dans leurs instructions, pour réprimander les coupables et donner à tous, les conseils nécessaires à leur faiblesse. Or, nous ne connaissons aucun de leurs discours qui traite ex professo de cette matière, et, dans leurs recommandations générales, qui nous sont parvenues en bon nombre, s'ils

(1) A' 514. Cf. M 200. Voyez aussi l'histoire de la sœur et du tailleur, A' 383.

(2) Sans doute, ce sont les disciples de Pakhôme eux-mêmes qui nous rapportent ce qui se passa à ce concile. Mais, s'ils avaient su que leur chasteté y avait été publiquement attaquée, eussent-ils manqué de mettre dans la bouche de leur père, en cette circonstance, les explications et les justifications nécessaires ?

(3) Qu'on se rappelle toutes les précautions qu'ils avaient prescrites à ce sujet, et surtout la surveillance qu'ils exerçaient jour et nuit sur leurs moines.

parlent de la chasteté, c'est comme en passant, sans insister, et dans des termes qui pourraient être adressés aux âmes les plus pures (1).

Voilà autant d'indices prouvant positivement que les péchés de luxure n'étaient pas à l'ordre du jour dans les monastères pakhômiens, et qu'ils ne pouvaient pas y être ordinaires. Si on trouve que ces dernières considérations ne sont pas convaincantes, du moins espérons-nous avoir démontré négativement qu'on n'a aucune raison de croire à la débauche de la plupart des cénobites de Tabennîsi. Si nous pouvons montrer que les religieux de Schenoudi ne furent pas plus luxurieux que ceux de Pakhôme, nous aurons détruit les légendes scandaleuses qu'on a colportées sur les moines de la Thébaïde.

II. — Des moines d'Atripé.

M. Amélineau reconnaît qu'on n'a rien à reprocher à Schenoudi personnellement quant à la pureté de ses mœurs, mais il soutient que, parmi ses disciples, les péchés de luxure furent très fréquents. Il y aurait eu très souvent, entre religieux et religieuses, des rapports sexuels, suivis de tentatives d'avortement et d'infanticides. Ces désordres auraient été si ordinaires que « chasser les coupables eût été (pour Schenoudi) dépeupler son monastère et se vouer lui-même au ridicule » (A D M C, XVII, p. CVIII). Si la chose était exacte, il ne s'agirait encore, vu les développements relativement peu considérables que prit la congrégation d'Atripé, que d'une corruption toute locale, dont il ne faudrait pas faire retomber l'accusation sur tous les moines de la Thébaïde (2). Mais enfin, est-il vrai que de semblables abominations aient été commises par les moines de Schenoudi? Pour nous en informer, étudions successivement le panégyrique et les œuvres du fameux archimandrite.

1° *Panégyrique de Visa.*

Le professeur de Paris avoue lui-même (ib.) que, dans la Vie de Schenoudi, l'on chercherait en vain la moindre trace des mœurs dont il

(1) Cf. C 16, 35 *in.*, 36-37, 40, 61, 76, 80, 84, 89; M 188, 230, 257, 292; A' 402-403, 424, 426, 427, 472, 634, 653, 671, 688; P 12, 18-20. N'a-t-on pas fait disparaître les reproches en question? Pourquoi le penser? On n'a pas fait disparaître bien d'autres reproches, ni tout ce qui a trait au schisme qui menaça la communauté, ni les passages où le saint voit de ses moines en enfer. Et puis, on aurait du moins laissé subsister les simples recommandations où l'on insistait sur ce qui a trait à la chasteté.

(2) M. Amélineau lui-même le reconnaît *l. c.*.

accuse ses disciples (1). L'argument négatif n'est pas toujours très fort en histoire. Dans le cas présent, pourtant, le silence de nos panégyriques est assez significatif. — Visa n'eût certes pas ignoré les désordres qu'on nous signale à Atripé, s'ils eussent été réels. La tradition ne les aurait sans doute pas cachés à ceux qui, dans la suite, ont développé son œuvre, et les lettres de Schenoudi les auraient appris à l'auteur arabe, tout aussi bien qu'à M. Amélineau (voyez p. 131 s.). — Les ayant connus, Visa, ou du moins son traducteur arabe, aurait dû en parler. M. Amélineau insiste volontiers sur le goût des écrivains coptes pour les récits croustillants où la belle vertu est en danger. Nous avons nous-même reconnu que l'auteur de la Vie A[r] de Pakhôme a ajouté (dans d'autres vues toutefois que celles que lui prête le professeur de Paris) plusieurs de ces récits aux textes dont il se servait. Le traducteur arabe du panégyrique de Schenoudi a, lui aussi, décrit diverses tentations ou diverses fautes contre la chasteté, dont la plupart ne se trouvent pas mentionnées dans les recensions précédentes (2). Pourquoi donc n'eût-il rien dit des désordres de nos moines, s'il les avait connus par la tradition, ou par les œuvres de Schenoudi (3)? Pour sauvegarder la gloire de ce dernier? Mais l'une ou l'autre chute charnelle de ses disciples, corrigée par lui de la manière dont il savait les corriger, n'eût en rien compromis la réputation de l'archimandrite. N'aurait-ce même pas été pour lui un nouveau titre de gloire que de s'être montré le vengeur de la chasteté (4), comme il fut, aux yeux de son panégyriste, le champion de la foi contre les païens et les hérétiques, et de la justice contre les riches oppresseurs du peuple?

Bref, si la lubricité des moines de Schenoudi eût été à ce point scandaleuse, si Schenoudi lui-même eût « dénoncé dans ses lettres cette conduite de ses moines et de ses religieuses, et la leur eût reprochée en

(1) M 54, on lit : *Il arriva une fois qu'un frère commit une faute comme homme.* Cf. A[r] 406. « Cette expression, dit M. Amélineau en note, signifie une faute contre la chasteté. » C'est possible. Nous aurions ainsi dans l'œuvre de Visa, un, mais un seul exemple de chute charnelle à Atripé. Notez, d'ailleurs, ce que le texte ajoute : *et notre père, apa Schenoudi, le chassa du monastère selon la règle.*

(2) Cf. 317-320, 363-364, 383-384, 388 s., 455, 456.

(3) Ailleurs, M. Amélineau lui-même, admet la force de cet argument négatif pour ce qui a trait à Schenoudi (*Vie de Schenoudi*, p. 73) et aux moines de Nitrie et de Scété (A D M G, XXV, p. XXXIX).

(4) Il n'est nullement impossible que son panégyriste ait voulu faire cet honneur à Schenoudi. Il nous le montre en lutte contre les mariages illicites, contre le rapt, contre l'adultère. Cf. *Vie de Schenoudi*, p. 189 s..

parce qu'elle n'en a pas un à elle. Pour que tu ne souffres pas les douleurs de l'enfantement..., ne te tourmente pas à te faire accoucher avant terme par mille moyens mauvais. Ne soustrais pas ton enfant aux regards, en le jetant en nourriture aux chiens et aux cochons.... Pour ne point le nourrir sur ton sein, ne le cache pas dans quelque trou, ne le jette pas dans le puits ou dans l'eau. C'est toi, la première, (ô femme,) qui lui as donné place en toi. Si tu ne l'avais pas regardé, si tu n'étais pas allé au-devant de lui comme une prostituée, il ne t'aurait point tendu d'embûche dans les coins, dans les carrefours (?), autour de la maison! Qu'un péché de cette nature se commette dans une communauté religieuse, et le supérieur de celle-ci, n'eût-il pas le sang aussi bouillant que Schenoudi, emploiera facilement, en en parlant à ses disciples des termes généraux et exagérés (1), soit sous l'impression du sentiment qui le domine, soit pour frapper plus efficacement l'esprit de ceux qui l'écoutent. Il ne faut jamais prendre au pied de la lettre de semblables discours.

Voici, d'ailleurs, un phénomène qu'il serait fort difficile d'expliquer, si les fautes charnelles avaient été fréquentes parmi les moines d'Atripé. Nous connaissons bon nombre des œuvres de Schenoudi. Plusieurs de celles qui nous sont parvenues, sont consacrées, d'un bout à l'autre, à reprocher à ses disciples les fautes dans lesquelles ils tombent. Or, dans ces œuvres, véritables réquisitoires du supérieur poussé à bout contre ses moines indociles, on n'entend point parler d'impudicité, ou, si celle-ci est mentionnée, elle ne figure que dans des énumérations générales, désignée en termes très vagues, et sans jamais être reprise en particulier dans la suite, comme il arrive pour les autres membres de l'énumération (2). Ce phénomène est d'autant plus significatif que, dans plusieurs des discours que nous visons ici, Schenoudi a précisément en vue de se justifier devant ses religieux de la dureté et de la violence de sa con-

(1) Notez que le texte ne dit pas que toutes ces abominations dont il parle, *ont été* déjà commises. Un péché moins grave ayant été commis, Schenoudi aurait pu, à cette occasion, avertir les coupables des fautes plus horribles auquel pareil péché pouvait conduire (voyez plus haut. p. 344, n. 1), fautes qui étaient peut-être assez fréquentes à cette époque. Cf. *Visio Pauli*, n. 40, *Texts and Studies*, by J.-A. ROBINSON, vol. II, n. 3, Cambridge, 1893. — *Apocalypse de Pierre*, LOISY, *Enseignement biblique*, 1893, n. 9, p. 95. — *Didachè des Apôtres*, II, 2 et l. p.. Plusieurs expressions de notre lettre semblent apparentées au texte de ces documents. Ce serait une nouvelle raison de ne pas les prendre trop au pied de la lettre.

(2) Cf. Zoega, 190 (*Vie de Schenoudi*, p. 343 s.), 204 (*ib.*, 137 s.). Ce dernier document est spécialement important à notre point de vue, quoiqu'il soit fruste. Visa y reprend, en effet, les avis, les préceptes et les menaces de son père.

duite (1). On lui reprochait ses injures, ses invectives, ses coups. On l'accusait de devenir de jour en jour plus insupportable. S'il avait su ses moines coupables des crimes que leur reproche M. Amélineau, n'en eût-il point parlé dans sa justification? Eût-il manqué de répondre à ces moines révoltés, que des natures aussi bestiales que les leurs, ne devaient plus être sensibles qu'à la verge et au fouet, qu'à l'égard d'êtres aussi dégradés, il ne pouvait plus, pour nous servir de ses expressions, se conduire en berger, mais en soldat et en général? Et pourtant, pas plus dans ces discours que dans les autres, l'archimandrite accusé ne s'arrête à montrer la lubricité de ses disciples. N'avons-nous pas le droit d'en conclure que la lettre, la seule lettre où Schenoudi s'en prend ex professo aux impudiques, ne peut, en supposant qu'elle soit adressée aux cénobites d'Atripé, faire allusion à des désordres fréquents parmi eux (2).

2) Mais, est-ce bien, en réalité, de ses moines et de ses religieuses que Schenoudi parle dans cette lettre? M. Amélineau n'a jamais exprimé le moindre doute à ce sujet, mais il n'a jamais donné non plus les motifs de son assurance. Zoega ne partageait pas les vues du professeur de Paris, quand il caractérisait, comme suit, le contenu du cod. sah. 201 de la bibliothèque Borgia : « Sermo, sive epistola, *ad clericos* quos a vitiis et ad virtutes, præsertim morum puritatem, concordiam, et sincerum mutuum amorem excitat auctor. » Le savant auteur, suivant sa méthode habituelle, ne nous a donné que des extraits *(specimina)* de ce manuscrit. Peut-être, a-t-il trouvé les destinataires de cette lettre clairement indiqués dans la partie du texte qu'il n'a pas publiée. Quoi qu'il en

(1) Cf. Zoega, n. 186 *(Vie de Schenoudi*, p. 275-290), 198 *(ib.*, 271-274).

(2) Qu'on note avec soin les remarques que nous venons de faire. Rassuré par ces considérations, nous ne croyons pas que la publication des œuvres encore inédites de Schenoudi puisse nous faire changer nos conclusions. M. Amélineau, dans ses accusations répétées contre nos moines, n'emprunte jamais aucun détail à un autre document que la lettre que nous examinons. Seulement, il écrit A D M G, XVII, p. CVII, n. 1 : « Je connais des œuvres de Schnoudi beaucoup plus que Zoega n'a publié; dans les parchemins du musée de Naples et de la Bodléienne d'Oxford, ceux de la bibliotèque de Paris, on trouvera des faits qui corroboreront encore ceux-ci. » Comment M. Amélineau ne s'est-il jamais servi d'aucun de ces faits, ni dans les A D M G, XVII, pour appuyer la thèse que nous combattons, ni dans son histoire de Schenoudi, dans laquelle pourtant il a largement utilisé les œuvres de l'archimandrite? Annonçant en 1895 (M M F C, IV, 2 *f.*, p. 197) la publication de ces œuvres, le professeur de Paris n'en signale plus qu'un intérêt littéraire. D'ailleurs, en 1894, il écrivait dans les A D M G, XXV, p. I, que les documents publiés dans ce volume et dans le volume XVII des mêmes Annales, avec ceux que renfermerait le second fascicule du t. IV des M M F C, donnent des matériaux suffisants, pour former un jugement sinon complet, du moins certain sur Pakhôme et Schenoudi.

soit, nous croyons reconnaître, à plus d'un indice, dans les passages qui nous sont connus (1), que Schenoudi ne parle pas ici de ses religieux et de ses religieuses.

a) Notez d'abord que les coupables n'y sont jamais appelés moines, que leur profession monastique ne leur est jamais reprochée et n'est nulle part indiquée. Pourtant, dans les discours de Schenoudi adressés à sa communauté, on reconnaît facilement le supérieur parlant à ses religieux (2).

b) Le fougueux archimandrite frappait et tuait ses moines pour des fautes relativement légères, et ses reproches n'allaient jamais sans un châtiment. Le doux Visa, son successeur, accablait de ses malédictions, des pécheurs moins scandaleux que ceux dont parle notre lettre, et il prononçait contre eux l'exclusion. La règle elle-même portait qu'on devait chasser les impudiques (3). N'est-il pas étrange que, dans notre document, aucune peine ne soit fulminée pour les abominables désordres dont il y est question ? N'est-il pas, dès lors, naturel de se demander si les coupables n'échappaient pas aux coups de Schenoudi ?

c) Remarquez encore les paroles qui sont directement adressées aux femmes impudiques : *Si tu ne l'avais pas regardé, si tu n'étais pas allé au-devant de lui comme une prostituée, lui non plus ne t'aurait point tendu d'embûche dans les coins, dans les carrefours, autour de la maison.* Et aussitôt, prenant un à un les divers ornements dont une femme se pare, l'auteur leur oppose les vertus chrétiennes dont ces femmes impudiques doivent orner leurs âmes : *La prière, voilà l'anneau de tes mains et de tes doigts ; l'obéissance, la pierre précieuse à suspendre à tes oreilles ; l'humilité, le collier de ton cou ; la science, l'ornement de ton front ; la grâce, voilà l'huile pour ceindre ta tête ; la prudence, le manteau pour te vêtir ; la modestie est ton stibium.* Ces divers ornements mentionnés ici n'expliquent-ils pas comment ces femmes *allaient au-devant des hommes comme des prostituées,* ainsi qu'il est dit dans la phrase précédente ? Ces femmes à qui l'on conseille de remplacer tous ces atours par les vertus chrétiennes, ne portaient donc pas le costume des religieuses de Schenoudi.

d) Et puis, les pratiques criminelles ici mentionnées supposent que

(1) A en juger par le commencement et la fin du texte donné par Zoega, nous devons y avoir toute cette partie de la lettre, qui parle des péchés impurs.

(2) Cf. v. g. Zoega, nn. 186, 198 (Traduction d'Amélineau, *Vie de Schenoudi*, 271 s.).

(3) *Ib.*, 232. Panég. de Schenoudi, M 54 ; A' 406.

l'enfantement lui-même pouvait rester secret. Comprendrait-on, vu les règles et la surveillance auxquelles les religieuses de Schenoudi étaient soumises, qu'elles aient pu mettre un enfant au monde dans le monastère, sans que la chose fût connue? Tous ces indices nous poussent à croire que Schenoudi, dans sa lettre, ne parle pas de ses filles spirituelles.

e) Pourtant, c'est à des personnes qui ont voué à Dieu leur virginité, que s'adressent ses réprimandes, et les abus contre lesquels il s'élève, se passent dans un lieu consacré, *le lieu de Dieu.* Ne s'agirait-il pas de prêtres séculiers, comme Zoega l'a pensé, ou peut-être de ces ascètes et de ces vierges que, dès la première moitié du IVe siècle, nous retrouvons attachés aux grandes églises d'Orient, vivant au milieu du monde et sans se dégager des relations de la vie ordinaire, mais s'obligeant par une sorte de vœu ou par une profession publique, à être chastes toute leur vie, à jeûner toute la semaine, et à prier tout le jour, comme ceux qu'on appelait en Syrie *monazontes et parthenæ* (1)? Nul doute que des prêtres séculiers n'aient été plusieurs fois vivement repris par Schenoudi (2). Nous sommes spécialement frappé de la ressemblance qu'offre avec notre lettre, le discours de notre moine conservé dans le cod. sah. 188 du musée Borgia et qui est intitulé : « Sermo de ecclesiis omni tempore et omni die frequentandis in timore Dei, maxime autem paschate sancto. Etiam de operibus quæ non decet facere locis sanctorum martyrum. » Les personnes faisant profession de chasteté, dont il s'agit dans ce discours, ne peuvent guère être des moines : la vie monastique n'est jamais, dans les documents de cette époque, désignée par les termes indiquant ici celle des personnes en question; d'autre part, les moines que nous connaissons dans les environs d'Akhmîm, ne fréquentaient assurément pas les églises des martyrs « omni tempore et omni die », et on ne devait pas, en particulier, les y rencontrer au temps de Pâque, l'époque de leurs grandes réunions. Toutes les circonstances de la description nous font penser à des personnes vouées à la continence, tout en restant dans le monde, comme celles dont nous parlions plus haut, comme aussi celle dont il est question dans la Vie de Pakhôme, C 30, M 64, A^r 559. Or, à ces personnes, ce discours adresse à peu près les

(1) Cf. BATIFFOL, *Hist. du Brév. Romain*, p. 16 s..

(2) Ainsi, le dernier fragment du manuscrit 188 de Zoega contient une lettre de reproches de Schenoudi, commençant ainsi : *Schenoudi écrit de nouveau aux clercs de Psoï.* (Traduction de Revillout, *Rev. de l'hist. des Rel.*, t. VIII, p. 561). — Voyez aussi le premier fragment du man. 189.

mêmes reproches qui se rencontrent dans la lettre que nous étudions : « O stuporem mentis, nous citons la traduction de Zoega, si filiæ vestræ et matres quærunt *unguenta capiti suo et stibium oculis suis, exornantes se ad decipiendum qui eas adspiciunt*, et si idem faciunt filius vester et frater et socius et vicinus, dum adeunt loca martyrum, ad quid sunt domus vestræ ? Multi sunt qui eo veniunt *ut polluant templum Dei* et faciant membra Christi membra meretricis, cum deberent sanctificare ea et custodire ab omni iniquitate, sive viri, sive fœminæ, *maxime qui fingunt dicentes : « Non nubimus viro, non ducimus uxorem.* » Ne sinatis ut loca martyrum occasionem vobis præbeant ad carnem vestram corrumpendam *in sepulcris adjacentibus, et in aliis locis vicinis, neve in recessibus qui in iis sunt.* » Remarquez que, de part et d'autre, les péchés de luxure se commettent dans les mêmes circonstances de lieu ; que, de part et d'autre, les coupables sont de ceux qui disent : *nous ne prenons pas homme, ou nous ne prenons pas femme ;* que, de part et d'autre, les femmes impudiques prennent les mêmes moyens pour séduire les hommes qu'elles rencontrent. Ne sommes-nous pas autorisé à penser que la lettre du manuscrit 201 se rapporte à des circonstances analogues à celles que vise le discours du manuscrit 188, et que, par conséquent, ce n'est pas à ses religieux et à ses religieuses d'Atripé que Schenoudi s'adresse dans cette lettre (1) ?

Où donc trouvera-t-on la preuve de l'inconduite habituelle de ces moines d'Atripé, si, dans le seul document qui a servi (grâce d'ailleurs à une interprétation inexacte) à leurs détracteurs pour les accuser, ils ne sont même pas en question ? Ni la Vie, ni les œuvres de Schenoudi ne rendent témoignage contre la continence de ses disciples. Que parmi ceux-ci il y ait eu, de temps à autre, des chutes charnelles, nous pouvons l'admettre. Nous ne croyons pas, cependant, que, Schenoudi, « s'il reve-

(1) Il n'est plus étonnant, dès lors, que l'auteur du panégyrique de Schenoudi, qui connaissait cependant les œuvres de son héros, n'ait pas mentionné les débordements de ses moines. Nous avons vu qu'il lui est arrivé de rapporter, en les ornant de revêtements légendaires, des faits que Schenoudi nous fait connaître dans ses lettres. (Voyez plus haut, p. 138 s.). Or, parmi les récits scabreux que nous offre A', il en est plusieurs où il s'agit précisément de péchés impurs commis par des clercs, et ce, à l'occasion d'un pèlerinage fait à une église, ou bien dans les recoins d'un temple (A' 388, 454). Ces circonstances se rapprochent singulièrement de celles que notre lettre expose. L'auteur arabe ne l'aurait-il pas comprise comme nous ? — Nous ferons remarquer aussi que les moines dont s. Jérôme a flétri les désordres, n'habitaient pas, eux non plus, des monastères, mais que leur genre de vie se rapprochait fort de celui de ces ascètes que Schenoudi, d'après nous, vise dans sa lettre.

nait sur terre, serait bien surpris de l'auréole (de chasteté) dont on a paré le front de ses moines. »

C. TÉMOIGNAGE DES ÉCRIVAINS ECCLÉSIASTIQUES SUR LA CONDUITE DES MOINES PAKHÔMIENS.

Après avoir interrogé les historiens de Pakhôme et de Schenoudi, et consulté les œuvres de ces moines eux-mêmes, il nous reste à entendre des témoins d'un tout autre genre, les écrivains ecclésiastiques qui furent en rapports, directs ou indirects, avec les cénobites pakhômiens. Qu'en ont-ils pensé? Leur témoignage confirme-t-il nos conclusions précédentes?

M. Amélineau accuse particulièrement s. Jérôme d'avoir trompé l'Occident sur la conduite de nos religieux. Le saint docteur ne s'est occupé explicitement des moines pakhômiens qu'en traduisant leurs règles et des lettres de leur fondateur et de ses premiers successeurs. Eût-il pu nous faire connaître d'une façon plus objective, le cénobitisme naissant?

Le professeur de Paris formule une autre accusation non moins méritée, quand il reproche aux auteurs grecs et latins d'avoir « considéré la *totalité* des moines égyptiens avant le concile de Chalcédoine, comme une réunion d'hommes en dehors du commun des mortels, d'anges revêtus d'une apparence humaine, menant sur terre la vie des bienheureux dans la Jérusalem céleste » (A D M G, XVII, p. IV). Il suffit d'ouvrir les œuvres des Pères de l'Église pour remarquer qu'ils n'ont jamais manqué de flageller le vice, partout où ils l'ont rencontré, fût-ce chez un prêtre ou chez un moine. S'ils ont exalté la vertu des premiers religieux, quand ils en ont pu contempler l'édifiant spectacle, ils ont flétri la conduite de ceux dont la vie réelle ne répondait pas à l'idéal monastique. S. Athanase (1), notant lui-même que ce n'est ni l'endroit habité, ni la profession, mais les œuvres qui font le saint, craint-il de s'en prendre aux moines peu mortifiés dans la nourriture, buvant du vin, et ayant des enfants? S. Epiphane a-t-il peur de nous apprendre les embûches auxquelles sa foi et sa chasteté furent exposées, tandis qu'il vivait parmi les ascètes d'Egypte, de la part de femmes gnostiques, dont quatre-vingt furent alors excommuniées par l'autorité ecclésiastique (2)?

(1) *Ep. ad Dracontium*, Migne, P. G., XXV, 533.
(2) *Hær.* XXVI, Migne, P. G., XLI, 359 s..

S. Jérôme « dont le talent et la passion ont exercé une influence si pernicieuse sur les croyances de l'Occident », ne reproche-t-il pas souvent, dans ses lettres, leurs égarements à l'un ou l'autre religieux (1)? S. Jérôme proposa si peu à l'admiration de l'Occident la *totalité* des moines égyptiens que dans sa lettre 22e *ad Eustochium* (n. 34), il distingue, parmi eux, tout un genre de religieux qu'il appelle « deterrimum atque neglectum », et dont il fait le plus sombre tableau. Cassien, qui, lui aussi, contribua beaucoup à faire connaître en Occident les ascètes d'Egypte, n'est pas moins explicite que s. Jérôme : « Tria sunt in Ægypto, dit-il au ch. IV de sa 18e Collation, genera monachorum quorum duo sunt optima, tertium tepidum atque omnino evitandum.... Tertium reprehensibile Sarabaitarum est, de quibus sigillatim per ordinem prius disseremus. Harum igitur trium professionum fundatores primum, ut diximus, debetis agnoscere. Nam profecto ex hoc ipso vel odium professionis illius nasci poterit quae vitanda est, vel ejus desiderium quae sequenda, etc. » Cf. c. VII. Les auteurs ecclésiastiques grecs et latins ne nous ont donc point aveuglément représenté la *totalité* des moines égyptiens comme une réunion d'anges vivant sur terre. Nous aurons d'autant plus le droit de croire à la vertu de ceux dont ils ont célébré les louanges, qu'ils n'ont pas épargné la critique à ceux qui la méritaient. Tâchons de montrer que la manière dont ils ont traité les religieux pakhômiens, est un fort argument contre les théories de M. Amélineau.

I. D'abord, les écrivains, à l'autorité desquels nous en appelons ici, n'auraient pas ignoré les désordres de Tabennîsi et d'Atripé, s'ils avaient existé.

Plusieurs d'entre eux visitèrent eux-mêmes la Thébaïde, du temps de Pakhôme et de ses successeurs, ou de Schenoudi. Tel s. Athanase, comme nous l'apprennent l'Index de ses lettres festales et l'*Historia acephala* (voyez plus haut, pp. 179, 223 s.). Tel, sans doute, s. Cyrille d'Alexandrie qui dut aussi, de temps à autre, parcourir les diverses parties de son patriarcat. Tel encore s. Eusèbe de Verceil († 371), qui y passa les dernières années de son exil (2).

D'autres, à cette même époque, habitèrent la Basse Egypte et les

(1) Migne, P. L., XXII, *Ep.* 60 *ad Heliodorum*, et *Ep.* 125 *ad Rusticum*. — S. Basile (*Ep.* 44, 45, 46. Migne P. G., XXXII) et S. Grégoire de Nazlance (Migne, P. G., XXXVII, 1351. Cf. 1459) reprennent non moins sévèrement les religieux et les religieuses coupables.

(2) Sozom., *H. E.*, l. 5, c. 12; Socrat., *H. E.*, l. 3, c. 5; Theodoret., l. 3, c. 2. Cf. Hergenröther, *l. c.*, II 592; Fessler-Jungmann, *Inst. Patrol.*, I, 480.

monastères de Scété ou de Nitrie. S. Basile y séjourna vers 357 (1). S. Epiphane (320-403) vécut longtemps, durant sa jeunesse, parmi les moines d'Egypte qu'il quitta à l'âge de vingt ans (2). Saint Grégoire de Naziance, encore catéchumène, vint à Alexandrie vers 350 (3). S. Jérôme, tout le monde le sait, visita les monastères de Nitrie, avant de se fixer définitivement à Bethléem, et Cassien, nous l'avons déjà vu, passa, vers la fin du IVe siècle, environ dix années de sa vie parmi les ascètes de la Basse-Egypte. — Or, on ne devait nullement ignorer dans le Delta, ou dans les déserts de Scété et de Nitrie, quelle vie menaient les cénobites pakhômiens (4), et si ceux-ci se fussent habituellement méconduits, leur renommée eût été vite compromise dans dans tout le reste de l'Egypte. Les rapports étaient, en effet, fréquents entre les ascètes habitant les deux parties de la vallée du Nil. Les disciples de Pakhôme descendaient souvent à Alexandrie, soit pour y visiter le patriarche, soit pour y vendre les produits de leurs travaux (voyez p. 188 s.); dans le cours de ces voyages, ils s'arrêtaient dans les monastères situés le long de leur route; nous les avons vus, dans plusieurs de ces expéditions, visiter s. Antoine. Les moines de la Basse-Egypte, à leur tour, se rendaient dans les couvents de la Thébaïde et rien n'était plus fréquent, à cette époque, que les pélerinages faits par les ascètes de monastère en monastère. C'est ainsi que Macaire passa tout un carême dans le couvent de Pakhôme (5), et qu'Ammon, avant de s'établir en Nitrie, résida trois ans à Peboou. Il est impossible assurément que, durant de pareils séjours, ces moines n'aient rien su des scandales qui, d'après M. Amélineau, auraient été si fréquents autour d'eux. Ils en eussent évidemment porté la connaissance dans la Basse-Egypte, où la différence des règles suivies et la nouveauté des institutions monacales de la Thébaïde les auraient fait accepter sans difficulté. D'ailleurs, les nouvelles se répandent

(1) Cf. Basil. Ep. 223, n. 2 (Migne, P. G, XXXII, 823) : Καὶ δὴ πολλοὺς μὲν εὗρον κατὰ τὴν 'Αλεξάνδρειαν, πολλοὺς δὲ κατὰ τὴν λοιπὴν Αἴγυπτον.... ὧν ἐθαύμαζον μὲν τὸ περὶ δίαιταν ἐγκρατὲς, etc.. Cf. BARDENHEWER, *l. c.*, p. 253; FESSLER-JUNGMANN, *l. c.*, I, p. 493; NIRSCHL, *Patrologie*, II, 150.

(2) Cf. *Syn. Ancorati*, n. 1; *Hær.* XXVI, nn. 17 et 18; SOZOM., *H. E.*, l 6, c. 32; FESSLER-JUNGMANN, *l. c.*, I, 606.

(3) FESSLER-JUNGMANN, *l. c.*, I, 535.

(4) Qu'on se rappelle que les Vies de Pakhôme et de Schenoudi, furent traduites en memphitique, que Théophile d'Alexandrie appela à Canope des moines de Tabennisi, que plus d'une fois des Alexandrins vinrent se mettre sous la direction de nos saints, etc..

(5) *Hist. lausiaque*, c. XX.

Par la parole ensuite. — Nous pouvons d'abord alléguer ici les louanges que les écrivains ecclésiastiques ont données aux cénobites d'Egypte en général, puisque la Thébaïde fut le lieu d'origine et la terre *κατ' ἐξοχὴν* de ce genre de vie monacale.

Ecoutons en premier lieu s. Epiphane. Il attaque l'hérésie des Massaliens, ces hommes qui se disaient renoncer au monde et à ses biens, mais ne voulaient point travailler et mendiaient pour vivre, qui, tout entiers à certains offices liturgiques, ne se refusaient rien dans la nourriture et la boisson, et qui prenaient leur sommeil dans une honteuse promiscuité d'hommes et de femmes, ce qui montre bien, remarque le saint, qu'ils n'avaient pas grande horreur de l'œuvre charnelle. M. Amélineau les comparerait peut-être aux moines de la Thébaïde. L'évêque de Salamine, au contraire, leur oppose, sans aucune restriction, la pratique des monastères d'Egypte : ...... *καθὼς καὶ ἐν ἑκάστῳ μοναστηρίῳ ἐν τὲ τῇ τῶν Αἰγυπτίων χώρᾳ καὶ ἐν πάσαις χώραις οὕτω κάμνουσιν εἰς δικαιοσύνην· ὡς ἡ μέλιττα....... ἰδίαις χερσὶ τὰς λεπτὰς αὐτῶν ἐργασίας ἐργάζονται κατὰ τὴν ἑκάσταυ τέχνην. Ἐν στόματι δὲ σχεδὸν πᾶσαν θείαν Γραφὴν ἀπαγγέλλουσιν, ἀκμητί τὲ καὶ ἀόκνως συχνὰς ποιοῦνται τὰς ἀγρυπνίας, τοῦτο μὲν ἐν εὐχαῖς, τοῦτο δὲ ἐν ψαλμῳδίαις· ἐνδελεχῶς δὲ τὰς συνελεύσεις τὰς ἐξ ἔθους ἐνθέσμως τεταγμένας · διημερεύουσί τὲ πάντοτε τὰς ἀδιαλήπτους κατὰ διάστημα ὥρας, τὰς εὐχὰς Θεῷ ἀκαταγνώστως μετὰ ταπεινοφροσύνης πολλῆς καὶ οἰμωγῆς ἐπιπόνου (Θεῷ) ἀναπέμποντες, ταῖς τὲ ἰδίαις χερσὶν, ὡς ἔφην, ἐργαζόμενοι μετὰ καὶ τῆς πνευματικῆς ἐργασίας,* etc. (1). La vie qui est ici louée, répond très bien à celles des disciples de Pakhôme, et s. Epiphane n'a certainement pas exclu ceux-ci de son éloge.

Les pages dans lesquelles s. Jérôme (2) et Cassien (3) ont célébré les cénobites égyptiens, en les distinguant explicitement des anachorètes, sont trop connues, pour que nous devions les reproduire ici.

Laissons plutôt parler s. Augustin qui semble avoir lu s. Jérôme, mais qui nous fera connaître l'opinion générale sur nos cénobites, à une

(1) *Adv. Hær.*, l. III, t. II, *Hær.* 80 (Migne, P. G. XLII, 761 s.).
(2) Cf. *Ep.* 22 *ad Eustochium*, n. 35. Quand il écrivit cette lettre, Jérôme n'avait pas encore toutefois été en Égypte.
(3) *Coll.* 18, c. 4-5.

époque où tant de pèlerins visitaient l'Egypte. « Jam enim accipite, Manichaei, s'écrie-t-il dans son livre *De moribus Eccl. cath.*, l. I, n. 65 s. (1), perfectorum christianorum, *quibus summa castitas non laudanda tantum sed etiam capessenda visa est, mores et continentiam singularem... Nec ea dicam quae vos ignoratis, sed quae nobis occultatis.* Quis enim nescit summae continentiae hominum christianorum multitudinem per totum orbem in dies magis magisque diffundi, et in Oriente maxime atque Ægypto, *quod vos nullo modo potest latere.* » L'évêque d'Hippone déclare alors qu'il ne veut point insister sur la vie des anachorètes. Puis, il continue : « Quis non illos miretur et praedicet qui, contemptis atque desertis mundi hujus illecebris, *in communem vitam castissimam sanctissimamque* congregati, simul aetatem agunt, viventes in orationibus, in lectionibus, in disputationibus, nulla superbia tumidi, nulla pervicacia turbulenti, nulla invidentia lividi, sed modesti, verecundi, pacati, concordissimam vitam et intentissimam in Deum, gratissimum munus ipsi offerunt a quo ista posse meruerunt. Nemo quidquam possidet proprium, nemo cuiquam onerosus est. Operantur manibus ea quibus et corpus pasci possit et a Deo mens impediri non possit. Opus autem suum tradunt eis quos decanos vocant, eo quod sint denis praepositi ut neminem illorum cura sui corporis tangat... Illi autem decani... rationem tamen etiam ipsi reddunt uni quem patrem appellant... Conveniunt autem diei tempore extremo de suis quisque habitaculis, dum adhuc jejuni sunt, ad audiendum illum patrem... Corpus deinde reficitur... coercente unoquoque concupiscentiam ne se profundat vel in ea ipsa quae praesto sunt parca et vilissima... (2).

Mais ne nous arrêtons pas davantage à l'admiration que les Pères de l'Eglise ont témoignée pour les cénobites égyptiens en général. Plusieurs d'entre eux, en effet, nous ont dit explicitement ce qu'ils pensaient des moines de la Thébaïde eux-mêmes.

On peut lire d'abord à ce sujet, dans le premier dialogue de Sulpice Sévère, les récits de Postumien qui, d'Alexandrie, était allé « ad supe-

(1) Migne, P. L., XXXII, 1337 s.

(2) Cf. *De Unitate Ecclesiæ*, n. 41. Migne, ib., XLIII, 423. — Sermo 138, *De verbis Evang. Jo.*, n. 10, ib., XLIII, 768 s.. — Voyez aussi S. JEAN CHRYS., *Hom. 8 in Matth.*, n. 4, Migne, P. G., LVII, col. 87. — Les témoignages que nous avons cités, ne suffiraient pas à prouver, nous le reconnaissons volontiers, qu'il n'y eut point, de temps à autre, des désordres isolés et passagers parmi les cénobites de la Thébaïde, surtout parmi ceux de Schenoudi, qui furent moins bien connus des écrivains étrangers à l'Égypte.

riorem Thebaida, id est ad Ægypti extrema : ibi enim vaste patentis eremi solitudines plurimum ferebantur habere monachorum. »

S. Cyrille d'Alexandrie, dans sa 79ᵉ lettre (1), parle des *μοναστηρίων Πατέρες τῶν κατὰ τὴν Θηβαίων ἐπαρχίαν, ἄνδρες εὐλαβεῖς καὶ οὐκ ἀθαύμαστον ἔχοντες πολιτείαν.*

S. Grégoire de Naziance, faisant allusion à cet exil d'Athanase en Thébaide, au cours duquel le saint patriarche visita les monastères pakhômiens (voyez p. 223), s'exprime ainsi : *Τοῖς γὰρ ἱεροῖς καὶ θείοις τῶν κατ' Αἴγυπτον φροντιστηρίοις φέρων ἑαυτὸν δίδωσιν · ἃ κόσμου χωρίζοντες ἑαυτοὺς καὶ τὴν ἔρημον ἀσπαζόμενοι, ζῶσι Θεῷ, πάντων μᾶλλον τῶν στρεφομένων ἐν σώματι · οἱ μὲν τὸν πάντη μοναδικόν τε καὶ ἄμικτον διαθλοῦντες βίον... οἱ δὲ νόμον ἀγάπης τῇ κοινωνίᾳ στέργοντες, ἐρημικοί τε ὁμοῦ καὶ μιγάδες, τοῖς μὲν ἄλλοις τεθνηκότες ἀνθρώποις καὶ πράγμασιν, ὅσα ἐν μέσῳ περιφέρεται, στροβοῦντα τε καὶ στροβούμενα, καὶ παίζοντα ἡμᾶς ταῖς ἀγχιστρόφοις μεταβολαῖς, ἀλλήλοις δὲ κόσμος ὄντες καὶ τῇ παραθέσει τὴν ἀρετὴν θήγοντες. Τούτοις ὁμιλήσας ὁ μέγας Ἀθανάσιος... καὶ τὸν ἐρημικὸν βίον τῷ κοινωνικῷ καταλλάττει*, etc. (2).

S. Jérôme, en traduisant en latin la règle pakhômienne, avait pour but, comme nous l'avons vu, de proposer les moines de Tabennîsi à l'imitation des religieux et religieuses de Béthléem : « Venerabilis quoque virgo, filia ejus, Eustochium haberet quod sororibus agendum tribueret, nostrique fratres Ægyptiorum, h. e. Tabennensium monachorum exempla sequerentur. »

Enfin, Cassien commence ainsi son livre IV *De Inst. Cœnob.* : « De canonico modo psalmorum.... transimus, conditiones in primis quibus hi qui ad Dominum converti cupiunt, recipiantur in coenobiis, brevi, quantum possumus, studentes sermone complecti; quaedam scilicet de Ægyptiorum, quaedam de Tabennensiotarum regulis admiscens, quorum in Thebaide est coenobium, quanto numero populosius cunctis, tanto conversationis rigore districtius. Siquidem in eo plus quam quinque millia fratrum sub uno Abbate reguntur, tantaque fit obedientia hic

(1) Migne, P. G., LXXVII, col. 364 s..
(2) *Or.* XXI *in laudem Athan.*; Migne, P. G., XXXV, 1101 s.. Cf. Zoega, *l. c.*, cod. sah., n. 161.

tam prolixus monachorum numerus omni aevo seniori suo subditus, quanta non potest apud nos unus uni vel obedire pro modico tempore, vel praeesse. »

Ainsi donc, pas plus que les panégyristes de Pakhôme et de Schenoudi, les écrivains ecclésiastiques contemporains n'ont su quelque chose de l'effroyable corruption de mœurs qu'on dit avoir régné parmi les moines de la Thébaïde. Mieux que cela, ils se sont montrés remplis d'admiration à l'égard de ces moines et ont engagé les fidèles à suivre leur conduite. Ils étaient cependant bien renseignés sur leur conduite et n'avaient nul intérêt à cacher la vérité. Leur témoignage est revêtu de toutes les conditions requises de science et de véracité; il nous amène à la conclusion que nous avons déjà tirée précédemment : s'il y eut des chutes charnelles dans les monastères pakhômiens, elles y restèrent toujours rares et exceptionnelles.

* * *

Le cénobitisme naissant ne mérite donc pas la note infamante qu'on lui a appliquée dans ces derniers temps. — Soit que nous considérions l'organisation de la vie monacale introduite par Pakhôme, « l'une des personnalités les plus intéressantes et les plus importantes de l'ancienne histoire monastique » (1), soit que nous examinions la conduite menée par les cénobites pakhômiens, nous pouvons, en terminant notre étude, souscrire au jugement porté autrefois par Sozomène (2) : Ταβεννησιωτῶν ... πολιτεία.... πρὸς ἀρετὴν μέντοι ὁρῶσα καὶ τὴν ψυχὴν προσερεθίζουσα τῶν ἐπὶ γῆς καταφρονεῖν, ἄνω δὲ ὁρᾶν, ἵν' εὐμαρῶς ἐπὶ τὰ οὐράνια χωροίη, ἡνίκα τοῦ σώματος ἀπαλλαγείη.

(1) GRÜTZMACHER, *l. c.*, p. 141.
(2) *H. E.*, l. III, c. XIV.

ANNEXES.

—

I. Zoega, *Catal. Cod. Copt.*, cod. sah., n. ccl.

ⲉⲃⲟⲗⲧⲱⲛ ⲉⲣⲉ ⲛⲓϩⲃⲏⲩⲉ ⲛⲕⲁⲕⲉ ϩⲓ ϭⲟⲥⲙ ϩⲓ ϣⲟⲛⲧⲉ
ϩⲓ ⲁⲣⲟⲟⲩⲉ ⲛⲁϭⲗⲟⲙⲗⲙ ⲉϩⲟⲩⲛ ⲉⲣⲟⲛ, ⲏ ⲉⲛⲛⲁϫⲱⲗϫ
ⲛϩⲏⲧⲟⲩ, ⲙⲛ ⲛⲉⲛⲙⲛⲧⲁⲑⲏⲧ, ⲙⲛ ⲛⲉⲛⲙⲛⲧⲁⲙⲉⲗⲏⲥ,
ⲛⲉⲛⲧⲁⲩⲧⲣⲉ ⲛⲉⲧⲥⲁϣⲉ ϩⲗⲟϭ ⲛⲁⲛ . ⲉⲓϣⲁϫⲉ ⲉⲛϫⲱϩⲙ
ⲙⲛ ⲛⲥⲱⲱϥ ⲙⲛ ⲛⲡⲟⲣⲛⲉⲓⲁ ⲙⲙⲓⲛⲉⲙⲓⲛⲉ, ⲛⲁⲓ ⲉⲧⲟⲩⲏⲩ
ⲉⲃⲟⲗ ⲉⲙⲁⲧⲉ ⲛⲛⲕⲁⲛⲱⲛ ⲙⲡⲅⲁⲙⲟⲥ ⲉⲧⲧⲁⲓⲏⲩ, ⲁⲩⲱ ⲉⲧⲟ
ⲛϣⲙⲙⲟ ⲉⲡⲙⲁⲛⲛⲕⲟⲧⲕ ⲉⲧⲧⲃⲃⲏⲩ. ⲙⲛ ⲛⲕⲱϩ ⲙⲛ ⲙⲙⲟⲥ-
ⲧⲉ ⲙⲛ ⲛⲕⲁⲧⲁⲗⲁⲗⲓⲁ ⲙⲛ ⲙⲙⲛⲧⲙⲁⲓⲧⲟⲛϩⲟⲩⲟ ⲙⲛ
ⲙⲙⲛⲧⲣⲉϥϫⲓϩⲟ ϩⲙ ⲡϩⲁⲡ ⲙⲛ ⲛⲕⲟⲟⲩⲉ ⲧⲏⲣⲟⲩ, ⲛⲧⲁⲛ-
ⲙⲉϩ ⲛⲧⲟⲡⲟⲥ ⲙⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲛϩⲏⲧⲟⲩ, ⲉϩⲉⲛⲛⲁϣ ⲛⲁⲛ ⲙⲛ
ϩⲉⲛⲁⲗⲟⲟⲩⲉ, ⲁⲩⲱ ⲉϩⲉⲛⲱⲛⲉ ⲙⲛ ϩⲉⲛϩⲓⲉⲓⲧ ⲉⲧⲣⲉⲛ-
ϫⲱⲗϫ ⲛϩⲏⲧⲟⲩ, ⲉⲧⲣⲉⲛϫⲓϫⲣⲟⲡ ⲇⲉ ⲟⲛ ⲛϩⲏⲧⲟⲩ ⲁⲩⲱ
ⲉⲧⲣⲉⲛϩⲉⲉϩⲣⲁⲓ ⲉⲣⲟⲟⲩ -(ⲟ̇) ⲏ ⲧⲉⲓϩⲉϣⲏⲙ ⲧⲉ ⲉⲧⲣⲉ ⲡⲣⲱ-
ⲙⲉ ϣⲙϣⲉ ⲙⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ϩⲛ ⲧⲃⲃⲟ ⲛⲓⲙ ϩⲛ ⲛⲉϥⲥⲩⲛⲁⲅⲱⲅⲏ
ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ. ⲕⲁⲛ ⲕⲛⲁⲣⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲟⲥ ⲁⲛ ⲛⲑⲉ ⲛⲧⲁⲕⲉⲣⲏⲧ
ⲙⲙⲟⲥ, ⲙⲡⲣ ⲣⲙⲁⲗⲁⲕⲟⲥ ⲙⲡⲣⲛⲕⲟⲧⲕ ⲙⲛ ϩⲟⲟⲩⲧ,
ⲙⲡⲣϣⲱⲡⲉ ⲉⲟⲩⲛⲧⲕ ϩⲁϩ ⲛⲥϩⲓⲙⲉ, ϫⲉ ⲙⲛⲧⲕ ⲟⲩⲉⲓ.—
(ⲟ̅ⲁ̅)ⲛⲧⲉⲓϩⲉ ⲟⲛ ⲧⲉ ⲧⲉⲥϩⲓⲙⲉ ⲉⲧϫⲱⲙⲙⲟⲥ, ϫⲉ ⲁⲛⲅ
ⲟⲩⲡⲁⲣⲑⲉⲛⲟⲥ, ⲉⲟⲩⲉⲓ ⲁⲛ ⲧⲉ, ⲙⲡⲣϣⲱⲡⲉ ⲉⲟⲩⲛⲧⲉ ϩⲁϩ
ⲛϩⲁⲓ, ϫⲉ ⲙⲛⲧⲉ ⲟⲩⲁ . ⲛⲧⲉⲛⲁϯⲛⲁⲁⲕⲉ ⲁⲛ ⲉⲧⲣⲉϫⲡⲟ
ⲛϩⲉⲛϣⲏⲣⲉ ⲏ ⲉϩⲗⲟⲟⲗⲉ ⲙⲙⲟⲟⲩ, ⲙⲡⲣⲃⲁⲥⲁⲛⲓⲍⲉ ⲟⲛ
ⲙⲙⲟ ⲉⲉⲛⲧⲟⲩ ⲉϩⲣⲁⲓⲛϩⲏⲧⲉ ϩⲛ ϩⲁϩ ⲛⲥⲙⲟⲧ ⲙⲡⲟⲛⲏⲣⲟⲛ
ϩⲁⲑⲏ ⲛⲧⲉⲩⲛⲟⲩ . (ⲟⲃ) ⲟⲩⲧⲉ ⲙⲡⲣⲛⲟϫⲟⲩ ⲟⲛ ⲉⲃⲟⲗ
ⲛⲧⲉⲥⲟⲟⲩⲛ ⲁⲛ ϫⲉ ⲡⲉⲩϩⲟⲣ ⲏ ⲧⲉϣⲱ ⲛⲉⲧⲛⲁⲟⲩⲟⲙⲟⲩ,
ⲛⲑⲉ ⲟⲛ ⲛⲧⲁⲣⲁⲧⲥⲟⲟⲩⲛ ϫⲉ ⲡⲕⲱϩⲧ ⲙⲛ ⲡϥⲏⲧ ⲡⲉⲧⲛⲁ-
ⲕⲗⲏⲣⲟⲙⲉⲓ ⲙⲙⲟ . ⲛⲧⲉⲛⲁϫⲧⲉ ϩⲉⲛϣⲏⲣⲉ ⲁⲛ ϩⲙ ⲡⲟⲩ-

ⲧⲟⲡ ⲙⲡⲣϩⲟⲡⲟⲩ ⲟⲛ ϩⲛ ϩⲉⲛⲙⲁ ⲛϫⲓⲟⲩⲉ ⲏ ϩⲙ ⲡϣⲏⲓ ⲛ ⲡⲙⲟⲟⲩ. — (ⲟ̅ⲅ̅) ⲛⲧⲟ ⲛϣⲟⲣⲡ ⲡⲉⲛⲧⲁⲣⲕⲁ ⲙⲁ ⲛⲁϥ ⲛϩⲏⲧⲉ. ⲉⲛⲉⲣⲉϭⲱϣⲧ ⲁⲛ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲏⲧϥ, ⲛⲉⲣⲁⲧⲱⲙⲧ ⲉⲣⲟϥ ⲁⲛ ⲡⲉ ϩⲛ ⲟⲩⲥⲙⲟⲧ ⲙⲡⲟⲣⲛⲏ, ⲟⲩⲧⲉ ⲛⲧⲟϥ ϩⲱⲱϥ ⲟⲛ ⲛⲉϥⲛⲁϭⲱⲣϭ ⲁⲛ ⲡⲉ ϩⲛ ⲡⲕⲗϫⲉ ⲙⲛ ⲛϩⲉⲓⲣ ⲙⲛ ⲡⲕⲱⲧⲉ ⲙⲡⲟⲩⲏⲉⲓ. (ⲟⲇ) ⲡⲟⲩⲧⲃⲃⲟ ⲡⲉ ⲡⲛⲟϭ ⲛⲭⲣⲏⲙⲁ, ⲡⲉϣⲗⲏⲗ ⲡⲉ ⲙⲯⲉⲗⲓⲟⲛ ⲙⲛ ⲛⲍⲟⲩⲣ ⲙⲙⲓⲛⲉⲙⲓⲛⲉ ⲉⲧϩⲛ ⲛⲟⲩϭⲓϫ ⲙⲛ ⲛⲟⲩⲧⲏⲛⲃⲉ, ⲧⲟⲩϭⲓⲛⲙⲟⲟϣⲉ ⲧⲉ ϩⲛ ⲟⲩⲙⲛⲧⲣⲙϩⲉ ⲙⲡⲉⲗⲓⲥ ⲉⲧϩⲛ ⲛⲟⲩⲟⲩⲉⲣⲏⲧⲉ, ⲧⲟⲩⲙⲛⲧⲥⲧⲙⲏⲧ ⲧⲉ ⲡⲕⲁϣⲁⲃⲉⲗ ⲉⲧϩⲛ ⲛⲟⲩⲙⲁⲁϫⲉ, ⲡⲉⲑⲃⲃⲓⲟ ⲡⲉ ⲡⲉⲕⲣⲓⲕⲟⲥ ⲁⲩⲱ ⲡϩⲱⲥ ⲛⲕⲁⲕⲟ ⲉⲧϩⲙ ⲡⲟⲩⲙⲁⲕϩ, ⲧⲟⲩⲉⲡⲓⲥⲧⲏⲙⲏ ⲧⲉ ⲡⲕⲟⲥⲙⲟⲥ ⲉⲧϩⲓϫⲛ ⲧⲟⲩⲁⲡⲉ ⲏ ⲉⲧⲕⲱⲧⲉ ⲉⲧⲟⲩⲧⲉϩⲛⲉ, ⲛⲟⲩⲛⲏⲥⲧⲓⲁ ⲛⲉ ⲛⲭⲁⲗⲓⲛⲟⲥ ⲙⲡⲟⲩⲥⲱⲙⲁ. — (ⲟ̅ⲉ̅) ⲡⲉϩⲙⲟⲧ ⲡⲉ ⲡⲥⲟϭⲛ ⲁⲩⲱ ⲡⲛⲉϩ ⲉϣⲁⲣⲉⲧⲁϩⲥⲉ ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲁⲩⲱ ⲛⲧⲉⲧⲁⲁⲩ ⲉϫⲛ ⲧⲟⲩⲁⲡⲉ, ⲧⲙⲉ ⲧⲉ ⲧⲉⲫⲁⲥⲅⲓⲁ ⲉϣⲁⲣⲉⲙⲟⲣⲥ ⲙⲙⲟ, ⲧⲙⲛⲧⲣⲙⲛϩⲏⲧ ⲧⲉ ⲡⲣϣⲱⲛ ⲉϣⲁⲣⲉϭⲟⲟⲗⲉ ⲙⲙⲟϥ, — ⲡⲉⲥⲧⲏⲙ — ⲧⲙⲛⲧϣⲁⲩ ⲛ ⲡϣⲓⲡⲉ ⲉⲧⲛⲁⲛⲟⲩϥ ⲉⲧϩⲛ ⲛⲟⲩⲃⲁⲗ. — (ⲟ̅ⲋ̅) ⲡⲉⲧⲃⲏⲧ ⲁⲩⲱ ⲡⲁⲕⲁⲑⲁⲣⲧⲟⲛ ⲙⲡⲛ̅ⲁ̅ ⲁⲣⲉϣⲟⲡϥ ⲉⲣⲟ, ⲡⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ ⲇⲉ ⲁⲩⲱ ⲡⲙⲉⲣⲓⲧ ⲡⲉⲡⲛ̅ⲁ̅ ⲛⲁⲅⲁⲑⲟⲥ ⲁⲣⲉⲥⲁϩⲱ ⲉⲃⲟⲗ ⲙⲙⲟϥ. — (ⲟ̅ⲏ̅) ϯϫⲱⲙⲙⲟⲥ ⲛⲏⲧⲛ, ϫⲉ ⲟⲩⲛ ⲣⲱⲙⲉ ⲉϥⲱϣ ⲛⲛⲉⲅⲣⲁⲫⲏ ⲏ ⲉϥⲯⲁⲗⲗⲉⲓ, ⲉⲩϣⲁϫⲉ ⲉⲣⲟϥ ϩⲛ ⲧⲡⲉ ϫⲉ ⲡϣⲟⲩⲧⲙⲣⲱϥ. — (ⲡ̅ⲃ̅) ⲡⲛⲟϭ ⲙⲡⲣⲟⲫⲏⲧⲏⲥ ⲙⲱⲩⲥⲏⲥ ϥϩⲛ ⲧⲙⲏⲧⲉ ⲙⲡϭⲟⲥⲙ ⲙⲛ (ⲡ̅ⲅ̅) ⲧⲉⲕⲗⲟⲟⲗⲉ, ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ϣⲁϫⲉ ⲛⲙⲙⲁϥ ϩⲱⲥⲧⲉ ⲗⲁⲁⲩ ⲉⲛϩⲱⲃ ϣⲱⲡⲉ ⲉϥϩⲏⲡ ⲉⲣⲟϥ. — (ϥ̅ⲉ̅) ⲉⲧⲃⲉ ⲟⲩⲕⲧⲟⲉⲡⲁϩⲟⲩ ⲙⲙⲁⲧⲉ ⲁⲧϩⲓⲙⲉ ⲛⲗⲱⲧ ⲡⲱⲱⲛⲉ, ⲁⲛⲧⲓ ⲟⲩⲥϩⲓⲙⲉ ⲁⲥⲣ ⲟⲩⲟⲩⲟⲉⲓⲧ ⲛϩⲙⲟⲩ. — (ϥ̅ⲋ̅) ϣϣⲉ ⲅⲁⲣ ⲁⲗⲏⲑⲱⲥ ⲉⲥⲧⲱⲧ ⲁⲩⲱ ⲉⲛⲉϩϣⲗϩ ϩⲏⲧⲟⲩ ⲛⲙⲙⲁ ⲉⲧⲟⲩⲁⲁⲃ — ⲡⲙⲁⲕⲁⲣⲓⲟⲥ ⲓⲁⲕⲱⲃ — ⲁϥⲧⲱⲙⲧ ⲉⲟⲩⲙⲁ, ⲁϥⲉⲛⲕⲟⲧⲕ ⲙⲡⲙⲁ ⲉⲧⲙⲙⲁⲩ, ⲁϥⲡⲱⲱⲣⲉ ⲛⲟⲩⲣⲁⲥⲟⲩ. ⲁⲩⲱ ⲉⲓⲥ ⲟⲩϭⲗⲟⲟϭⲉ ⲉⲣⲉ ⲧⲉⲥⲁⲡⲉ ⲡⲏϩ ϣⲁϩⲣⲁⲓ ⲉⲧⲡⲉ, ⲉⲣⲉ ⲛⲁⲅⲅⲉⲗⲟⲥ ⲛⲁⲉϩⲣⲁⲓ ⲉⲩⲛⲏⲩ ⲉⲡⲉⲥⲏⲧ ϩⲓϫⲱⲥ, ⲡϫⲟⲉⲓⲥ ⲇⲉ ⲛⲉϥⲧⲁϫⲣⲏⲩ ⲉϩⲣⲁⲓ ⲉϫⲱⲥ.

ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲙⲡⲉⲓⲙⲁ, ⲟⲩⲇⲉ ⲛⲛⲉ ⲟⲩⲁ ϣⲃ ⲟⲩⲁ ⲛϩⲏⲧⲛ
ⲉⲣⲟⲟⲩ ϩⲛ ⲗⲁⲁⲩ ⲛϩⲛⲟ ϣⲁϩⲣⲁⲓ ⲉⲩⲉⲗⲁⲭⲓⲥⲧⲟⲛ.
ⲁϩⲣⲟϥ ϩⲟⲟⲩⲧ ⲙⲛ ⲥϩⲓⲙⲉ, ⲉⲉⲣⲉ ⲥϩⲓⲙⲉ ⲟ̇ ⲛⲟⲩ ⲙⲛ
ϩⲟⲟⲩⲧ ϩⲣⲁⲓ ⲛϩⲏⲧⲛ, ⲉⲧⲣⲉⲩⲥⲟⲃⲧⲉ ⲛⲁⲩ. ⲛⲑⲉ ⲉⲛⲧⲁϩⲉⲛ-
ⲕⲟⲟⲩⲉ ⲙⲟⲩ ϩⲣⲁⲓ ϩⲛ ⲛⲉⲓⲧⲟⲡⲟⲥ ϫⲓⲛ ⲡϣⲟⲣⲡ, ⲟⲩϩⲟⲟⲩⲧ
ⲁⲛ ⲙⲁⲩⲁⲁϥ, ⲁⲗⲗⲁ ϩⲉⲛϩⲓⲟⲙⲉ ⲟⲛ, ⲉⲧⲃⲉ ⲛⲉϩⲃⲏⲩⲉ
ⲛⲧⲉⲓⲙⲓⲛⲉ. ϫⲉ ⲛⲛⲉⲓϫⲉ ⲟⲩⲙⲏⲏϣⲉ ϭⲉ ⲛϣⲁϫⲉ, ⲡⲉⲧ-
ⲛⲁⲃⲱⲗⲉⲃⲟⲗ ⲛⲧⲉⲓⲉⲛⲧⲟⲗⲏ ϩⲙ ⲡⲙⲁ ⲉⲧⲙⲙⲁⲩ ⲉⲧⲣⲉ
ⲥϩⲓⲙⲉ ⲟⲩⲱϩ ⲟⲛ ⲉⲧⲟⲟⲧⲥ ⲉⲣ ⲡⲉⲓϩⲱⲃ ⲏ ⲉϭⲙⲡϣⲓⲛⲉ
ⲛⲟⲩⲁ ⲉϥϣⲱⲛⲉ, ⲉⲧⲣⲉ ⲛⲉⲧⲧⲏϣ ⲉⲙⲁⲩ ϫⲓ ⲗⲁⲁⲩ
ⲛⲧⲟⲟⲧⲟⲩ, ⲏ ⲛⲧⲟϥ ⲉⲧⲣⲉ ⲛⲉⲧ ⲁⲣⲭⲉⲓ ⲉϫⲛ ⲛⲉⲓⲧⲟⲡⲟⲥ
ⲛⲟⲩⲟⲉⲓϣ ⲛⲓⲙ (ⲣⲡⲑ) ⲧⲟⲗⲙⲁ ⲉⲡⲁⲣⲁⲃⲁ ⲛⲧⲉⲓⲉⲛⲧⲟⲗⲏ
ⲁⲩⲱ ⲡⲉⲓⲧⲱϣ, ⲉⲩⲛⲁϣⲱⲡⲉ ⲉⲩⲥϩⲟⲩⲟⲣⲧ ⲙⲡⲉⲙⲧⲟⲉⲃⲟⲗ
ⲙⲡⲛⲟⲩⲧⲉ. — ⲛⲟⲩⲟⲉⲓϣ ⲛⲓⲙ ϩⲣⲁⲓ ϩⲛ ⲛⲉⲓⲥⲩⲛⲁⲅⲱⲅⲏ
ⲉⲣϣⲁⲛ ⲧⲁⲛⲁⲅⲕⲏ ϣⲱⲡⲉ ⲉⲧⲣⲉ ⲛⲣⲱⲙⲉ ⲉⲧⲧⲏϣ
ⲉⲡⲙⲁⲙⲡⲣⲟ ⲛⲧⲥⲩⲛⲁⲅⲱⲅⲏ ⲉⲧϩⲙ ⲡϯⲙⲉ ϣⲁϫⲉ ⲙⲛ
ⲛⲉⲧϩⲙ ⲡⲙⲁ ⲉⲧⲙⲙⲁⲩ, ⲏ ⲉⲧⲣⲉ ⲛⲉⲧⲙⲡⲙⲁ ⲉⲧⲙⲙⲁⲩ
ⲛⲧⲟⲟⲩ ϫⲟⲟⲩ ⲟⲩϣⲁϫⲉ ⲛⲁⲛ ⲏ ⲟⲩϩⲱⲃ, ⲛⲛⲉ ⲛⲁⲓ
ϣⲁϫⲉ ⲙⲁⲩⲁⲁⲩ ⲙⲛ ⲧⲉⲧⲙⲡⲙⲁⲙⲡⲣⲟ, ⲟⲩⲇⲉ ⲛⲧⲟⲥ
ϩⲱⲱⲥ ⲛⲛⲉⲥϣⲁϫⲉ ⲛⲙⲙⲁⲩ ϣⲁϩⲣⲁⲓ ⲉⲟⲩⲉⲗⲁⲭⲓⲥⲧⲟⲛ
ⲛϩⲱⲃ, ⲕⲁⲛ ⲉⲧϣⲉⲉⲣⲉ ⲛⲟⲩⲁ ⲛϩⲏⲧⲟⲩ ⲧⲉ ⲏ ⲧⲉϥⲥⲱⲛⲉ
ⲏ ⲧⲉϥⲙⲁⲁⲩ, ⲏ ⲕⲉⲟⲩⲉⲓ ϩⲟⲗⲱⲥ ⲉⲥⲏⲡ ⲉⲣⲟⲟⲩ ⲏ ⲉⲥⲏⲡ
ⲉⲣⲟⲟⲩ ⲁⲛ. ⲁⲗⲗⲁ ⲉⲣϣⲁⲛ ⲟⲩⲭⲣⲉⲓⲁ ϣⲱⲡⲉ ⲉⲣⲉ
ⲧϩⲗⲗⲱ ϩⲱⲱⲥ ⲛⲧⲥⲟⲟⲩϩⲥ ⲧⲙⲁⲁⲩ ⲛⲛⲉⲧϩⲙ ⲡⲙⲁ ⲉⲧⲙ-
ⲙⲁⲩ ⲛⲁⲃⲱⲕ ⲙⲛ ⲕⲉⲛⲟϭ ⲥⲛⲧⲉ (ⲣ̅ϥ̅) ⲛⲥϩⲓⲙⲉ ⲛⲙⲙⲁⲥ,
ⲛⲥⲉϫⲉ ⲡϩⲱⲃ ⲛⲁⲩ ⲏ ⲡϣⲁϫⲉ ⲉⲧⲟⲩⲁϩⲉ ⲛⲁϥ ⲉⲧⲣⲉⲩⲧⲛ-
ⲛⲟⲟⲩϥ ⲛⲁⲛ, ⲁⲩⲱ ⲛⲧⲟⲟⲩ ϩⲱⲟⲩ ⲉⲩⲙⲙⲁⲩ ⲙⲛ ⲛⲉⲩⲉ-
ⲣⲏⲩ ϩⲓⲟⲩⲥⲟⲡ. ⲛⲛⲉ ⲟⲩⲁ ⲛϩⲏⲧⲟⲩ ⲉϣⲁⲡⲁⲛⲧⲁ ⲉⲗⲁⲁⲩ
ⲛⲥϩⲓⲙⲉ ⲭⲱⲣⲓⲥ ⲉⲩⲙⲙⲁⲩ ⲙⲛ ⲛⲉⲩⲉⲣⲏⲩ, ⲉⲓⲧⲉ ⲛⲉⲧ-
ⲥⲟⲟⲩϩ ⲙⲙⲁⲩ ⲉⲓⲧⲉ ⲛⲉⲧⲛⲏⲩ ⲛⲏⲧⲛ ϩⲓⲃⲟⲗ. — ⲁⲛⲟⲩⲱ
ⲛϫⲱⲙⲙⲟⲥ ⲛϩⲁϩⲛⲥⲟⲡ ⲁⲩⲱ ⲁⲛⲥⲁϩϥ, ϫⲉ ⲉⲣⲉ ⲧⲙⲁⲁⲩ
ⲛⲛⲉⲧϩⲙ ⲡϯⲙⲉ ⲛⲁⲥϩⲁⲓ ϩⲱⲃ ⲛⲓⲙ ⲛⲁⲛ ⲉⲧⲟⲩⲁϩⲉ ⲛⲁⲩ
ⲉⲡⲉⲓⲙⲁ, ⲁⲩⲱ ⲁⲛⲟⲛ ϩⲱⲱⲛ ϩⲱⲃ ⲛⲓⲙ ⲉⲧⲛⲁϩⲉ ⲛⲁⲩ
ϩⲁϩⲧⲛ ⲛⲛⲁⲥϩⲁⲓ ⲛⲏⲧⲛ. — ⲡⲉⲥϩⲁⲓ ⲅⲁⲣ ⲛⲁⲛ ⲁⲩⲱ

ⲛⲏⲧⲛ ϩⲱⲧⲧⲏⲩⲧⲛ ⲡⲉ ⲡⲱⲣϫ ⲁⲩⲱ ⲡⲉϩⲟⲩⲟϩⲏⲩ ⲙⲡⲉⲛⲥⲱⲟⲩϩⲉϩⲟⲩⲛ. — (ⲣϥⲅ) ϩⲱⲃ ⲛⲓⲙ ⲛⲧⲉⲓϩⲉ ⲉⲣⲉ ⲛⲉⲥⲛⲏⲩ ⲛⲁⲁⲁⲩ ⲉⲧⲥⲟⲟⲩϩ ⲉⲛⲉⲩⲉⲣⲏⲩ, ⲉⲩⲛⲁⲣ ϫⲟⲩⲱⲧ ⲏ ⲙⲁⲁⲃ ⲏ ⲧⲁⲓⲟⲩ ⲁⲩⲱ ϩⲟⲩⲟ ⲉⲛⲁⲓ, ⲏ ⲛⲧⲟϩ (ⲣϥⲇ) ⲉⲩⲙⲙⲁⲩ ⲧⲏⲣⲟⲩ, ⲉⲩϣⲁⲛⲥⲱⲟⲩϩ ⲉⲡⲙⲁ ⲉⲧⲟⲩⲣϩⲱⲃ ⲛϩⲏⲧϥ, ⲉⲩⲛⲁϣⲗⲏⲗ ⲛϣⲟⲣⲡ ⲛⲟⲩⲥⲟⲡ ⲙⲡⲁⲧⲟⲩⲣϩⲱⲃ, ⲁⲩⲱ ⲉⲩϣⲁⲛⲛⲟⲩ ⲉϯⲟⲩⲱ ⲉⲩⲛⲁϣⲗⲏⲗ ⲛⲟⲩⲥⲟⲡ. ⲧⲁⲓ ⲧⲉ ⲑⲉ ⲉⲧⲛⲁϣⲱⲡⲉ ⲛϩⲟⲟⲩ ⲛⲓⲙ, ⲕⲁⲛ ⲉⲩⲱϩⲥ ⲛϩⲉⲛⲕⲁⲙ ⲏ ⲉⲩϩⲱⲱⲗⲉ ⲛϩⲉⲛⲃⲏⲧ ⲏ ⲉⲩⲙⲟⲩϩ ⲙⲡⲉϩⲛⲟ ⲛⲥⲱⲙⲥⲱ ⲁⲩⲱ ⲉⲩⲛⲁⲟⲧϩϥ ⲙⲛ ⲛⲕⲉϩⲃⲏⲩⲉ ⲉⲧⲉⲓⲛⲉ ⲛⲛⲁⲓ. — *(fol. ult.)* ⲡⲉⲛⲧⲁⲟⲩⲁ ϫⲟⲟϥ, ϫⲉ ⲉⲓⲉⲃⲉϩϫⲱⲓ ⲛⲧⲁⲁ ϣⲁϩⲟⲙ, ⲛⲧⲟϥ ⲟⲛ ⲡⲉⲧⲛⲁϣⲱⲡⲉ.

III. Zoega, *Catal. Cod. Copt.*, cod. sah., n. CCXXXII.

(ⲥϥⲉ) ⲛⲁⲓ ⲁⲓϫⲟⲟⲩ ⲛⲏⲧⲛ ⲉⲓⲧⲁⲙⲟ ⲙⲙⲱⲧⲛ, ϫⲉ ϫⲉ ⲛⲓⲟⲩⲱϣ ⲡⲉ ⲉϭⲱ ϩⲙ ⲡⲁⲏⲓ ⲉⲓⲙⲉⲧⲁⲛⲟⲓ ⲛⲛⲉϩⲟⲟⲩ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲙⲡⲁⲱⲛϩ . ⲧⲉⲛⲟⲩ ⲇⲉ ϩⲱⲱϥ ϯϫⲱⲙⲙⲟⲥ ⲛⲏⲧⲛ, ϫⲉ ϯⲟⲩⲱϣ ⲉⲧⲣⲁϭⲱ ϩⲛ ⲧⲙⲏⲧⲉ ⲛⲛⲁⲥⲛⲏⲩ ⲛϣⲏⲣⲉ ⲙⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲁⲩⲱ ⲛϣⲏⲣⲉ ⲛⲛⲁⲉⲓⲟⲧⲉ, ⲉⲧⲣⲉⲛϭⲛϩⲏⲩ ⲉⲛⲉⲛⲉⲣⲏⲩ, ϫⲉ ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲡⲟⲩⲱϣ ⲙⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲁⲩⲱ ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲡⲟⲩⲱϣ ⲛⲛⲁⲉⲓⲟⲧⲉ, ⲛϩⲟⲩⲟ ⲉϣⲉ ⲛⲣⲟⲙⲡⲉ ⲉⲓϣⲟⲟⲡ ϩⲓ ⲡϫⲁⲓⲉ . ⲁⲩⲱ ⲧⲁⲓ ⲧⲉ ⲑⲉ ⲉⲧⲉϩⲛⲁⲓ ⲉϥⲓⲉϩⲣⲁⲓ ϩⲁ ϩⲱⲃ ⲛⲓⲙ ⲉⲧⲛⲏⲩⲉϩⲣⲁⲓ ⲉϫⲱⲓ, ϩⲱⲥ ⲉϣϫⲉ ⲉⲓⲉⲓⲣⲉ ⲁⲛ ⲛⲟⲩϩⲱⲃ ⲡϩⲗⲗⲟ ⲙⲛ ⲛϩⲗⲗⲟⲓ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲛⲉⲧϩⲟⲥⲉ ϩⲛ ϩⲱⲃ ⲛⲓⲙ . ⲁⲩⲱ ⲧⲛϣⲡϩⲙⲟⲧ ⲛⲧⲟⲟⲧⲟⲩ (ⲥϥⲁ) ⲛⲛⲉⲥⲛⲏⲩ ⲉⲧϣⲡϩⲓⲥⲉ ⲛⲙⲙⲁⲛ, ⲉⲧⲥⲱⲧⲙ ⲛⲥⲁ ⲡⲉⲛϣⲁϫⲉ ϩⲛ ϩⲱⲃ ⲛⲓⲙ ⲉⲧⲉⲟⲩⲛϭⲟⲙⲙⲟⲟⲩ ⲉⲣⲟⲟⲩ ⲉⲁⲁⲩ, ⲁⲩⲱ ⲛⲉⲧϯ ⲙⲧⲟⲛϩⲏⲧ ⲛⲁⲛ ϩⲣⲁⲓϩⲛ ϩⲩⲡⲟⲧⲁⲅⲏ ⲛⲓⲙ, ⲉⲩⲣϩⲱⲃ ⲉⲡⲉⲩⲟⲩϫⲁⲓ ϩⲛ ⲟⲩϩⲟⲧⲉ ⲙⲛ ⲟⲩⲥⲧⲱⲧ. ⲧⲛⲥⲟⲟⲩⲛ ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲧⲏⲣⲟⲩ ϫⲉ ⲛⲓⲙ ⲛⲉ, ϫⲓⲛ ⲡⲉⲩⲕⲟⲩⲓ ϣⲁ ⲡⲉⲩⲛⲟϭ. ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲁⲓ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲉϥⲉⲥⲙⲟⲩ ⲉⲣⲟⲟⲩ ⲁⲩⲱ ⲉϥⲉϩⲁⲣⲉϩ ⲉⲣⲟⲟⲩ ⲉϩⲱⲃ ⲛⲓⲙ ⲉϥϩⲟⲟⲩ ⲁⲩⲱ ⲉϥⲉϯ ⲙⲧⲟⲛ ⲛⲓⲙ ϩⲣⲁⲓϩⲛ ⲙⲙⲡⲏⲩⲉ, ϩⲙ ⲡⲙⲁ ⲉⲧⲟⲩⲛⲁⲃⲱⲕ ⲉⲙⲁⲩ. ⲛⲉⲧⲟ ⲇⲉ

II. Zoega, *Catal. Cod. Copt.*, cod. sah., n. ccxii.

(ⲣⲅ̄) ⲡⲣⲱⲙⲉ ⲛ ⲧⲉⲥϩⲓⲙⲉ ⲉⲧⲉⲣⲉ ⲧⲉⲓⲁⲛⲟⲙⲓⲁ ⲛⲁⲉⲓ-
ⲉⲃⲟⲗϩⲓⲧⲟⲟⲧϥ ⲛⲕⲉⲥⲟⲡ ⲟⲛ ϩⲣⲁⲓϩⲛ ⲛⲉⲓⲧⲟⲡⲟⲥ, ⲙⲛⲛⲥⲁ-
ⲧⲣⲉⲛϩⲓⲧⲥ ⲙⲙⲁⲩ ⲁⲩⲱ ⲁⲛⲧⲱⲙⲉⲣⲱⲥ ϩⲛ ϩⲁϩ ⲛϩⲓⲥⲉ,
ϩⲱⲥⲧⲉ ⲛⲛⲧⲁⲩⲁⲁⲥ ⲉⲁⲁⲩ ⲛϣⲙⲙⲟ ⲉⲣⲟⲛ ⲉⲧⲃⲛⲛⲧⲥ, ϫⲓⲛ
ⲉϥϣⲟⲟⲡ ⲛⲙⲙⲁⲛ ⲛϭⲓ ⲡⲉⲛϣⲟⲣⲡ ⲛⲉⲓⲱⲧ . ⲙⲛ ⲟⲩⲛ
ⲛⲁⲛⲧ ⲉⲡⲣⲱⲙⲉ ⲉⲧⲙⲙⲁⲩ ⲉⲧⲥⲙⲁⲙⲁⲁⲧ, ⲛ ⲛⲉ ⲛϩⲉⲃⲱⲱⲛ
ⲡⲉ ⲡⲕⲁⲓⲣⲟⲥ ⲉⲛⲧⲁϥⲱⲡ ⲙⲡⲉⲛⲧⲁϥⲉⲓⲣⲉ ⲙⲡⲉⲛⲧⲁϥⲉⲓⲣⲉ
ⲙⲡⲉⲓϩⲱⲃ ⲉⲩϫⲁϫⲉ . ⲉⲧⲉ ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲉⲧϯ ϩⲛⲁⲁⲩ ⲛⲣⲱⲙⲉ
ϩⲟⲗⲱⲥ ⲉⲃⲟⲗϩⲛ ⲧⲉⲩⲧⲟ, ⲉⲓⲧⲉ ⲣⲱⲙⲉ ⲛⲧⲁⲩ ⲉⲓⲧⲉ ϣⲙⲙⲟ
ⲉⲓⲧⲉ ϩⲏⲕⲉ ⲉⲓⲧⲉ ⲟⲣⲫⲁⲛⲟⲥ ⲛ ⲣⲱⲙⲉ ⲉϥϣⲱⲛⲉ ⲛ ϭⲁⲗⲉ
ⲛ ⲃⲗⲗⲉ ⲛ ϭⲉ ⲗⲁⲁⲩ ⲛⲣⲱⲙⲉ . ⲁⲩⲱ ⲛⲉⲧⲛⲁⲧⲟⲗⲙⲁ ⲉⲣ-
ⲡⲉⲓϩⲱⲃ ϩⲣⲁⲓϩⲛ ⲛⲉⲓⲥⲩⲛⲁⲅⲱⲅⲏ ⲛⲟⲩⲟⲉⲓϣ ⲛⲓⲙ ⲉⲣⲉ ⲓ̅ⲥ̅
ⲛⲁⲡⲱϩⲧ ⲙⲡⲉϥⲥⲁϩⲟⲩ ⲁⲩⲱ ⲡⲉϥϭⲱⲛⲧ ⲉϩⲣⲁⲓⲉϫⲱⲟⲩ
— ϩⲛⲁⲁⲩ ⲛⲓⲙ ⲉϥⲥⲟⲧⲡ ϩⲛⲁⲁⲩ ⲛⲓⲙ (ⲣ̅ⲇ̅) ⲉϥϭⲟϫⲃ,
ⲉⲓⲧⲉ ⲟⲉⲓⲕ ⲉⲓⲧⲉ ϩⲛⲟ ⲛⲟⲩⲱⲙ ⲉⲓⲧⲉ ⲟⲩⲟⲟⲧⲉ ⲉⲓⲧⲉ ϩⲉⲛ-
ϩⲛⲁⲁⲩ ⲉⲩⲙⲟⲗϩ ⲛ ⲉⲩⲡⲟⲥⲉ ⲛ ϩⲉⲛⲧⲓϭⲉ ⲛ ϭⲉ ⲗⲁⲁⲩ
ⲛϩⲛⲟ, ⲉⲩⲛⲁϣⲱⲡⲉ ⲛⲁⲛ ⲛⲑⲉ ⲉⲛⲧⲁⲡϫⲟⲉⲓⲥ ⲥⲃⲧⲟⲟⲧⲟⲩ
ⲙⲙⲟⲥ ⲛ ⲧϥⲛⲁⲥⲃⲧⲟⲟⲧⲟⲩ, ⲉⲣⲉ ⲛⲉⲧⲟⲩⲏϩ ϩⲛ ⲛⲉⲓⲧⲟⲡⲟⲥ
ⲛⲟⲩⲟⲉⲓϣ ⲛⲓⲙ ⲛⲁⲟⲩⲟⲙⲟⲩ ⲙⲛ ⲛⲉⲩⲉⲣⲏⲩ . ⲁⲩⲱ ⲛⲛⲉ
ⲟⲩⲁ ⲛ ϩⲟⲓⲛⲉ ⲟⲩⲉⲙ ⲛⲉⲧⲥⲟⲧⲡ ⲛ ⲛⲉⲧⲛⲁⲛⲟⲩⲟⲩ ⲛⲧⲉ
ⲛⲉⲟⲩⲁ ⲛ ϩⲉⲛ ⲕⲟⲟⲩⲉ ⲟⲩⲉⲙ ⲛⲉⲧϭⲟϫⲃ ⲛ ⲛⲉⲧⲥⲟϣϥ .
ⲁⲩⲱ ⲉⲣⲉ ⲡϣⲱⲱⲧ ⲛⲛⲉⲧⲛⲁⲟⲩⲱⲙ ⲛϩⲉⲛϩⲛⲁⲁⲩ ⲉⲛⲁ-
ⲛⲟⲩⲟⲩ ⲛⲁⲉⲓ ⲉϩⲣⲁⲓⲉϫⲛ ⲛⲉⲧⲇⲓⲁⲕⲟⲛⲉⲓ ⲛ ⲛⲉⲧⲛⲁⲡⲱϣ
ⲛϩⲉⲛⲧⲟ, ⲁⲩⲱ ⲟⲛ ⲡⲁϣⲁϩⲟⲙ ⲛⲛⲉⲧⲛⲁⲟⲩⲱⲙ ϩⲉⲛ-
ϩⲛⲁⲁⲩ ⲉⲩϩⲟⲟⲩ, ϫⲉ ⲛⲥⲉϣⲱϣ ⲛϩⲛⲟ ⲛⲓⲙ ⲁⲛ ⲙⲛ
ⲛⲉⲩⲉⲣⲏⲩ — ⲛ ⲡⲉⲧⲛⲁⲥⲱⲧ ⲉϥⲓ ⲙⲡⲉⲧⲥⲟⲧⲡ ϩⲓ ⲧⲉⲧⲣⲁⲡⲉⲍⲁ
ⲉⲧⲣⲉϥⲟⲩⲟⲙϥ, ⲉϥⲕⲱ ⲇⲉ ⲙⲡⲉⲧϭⲟϫⲃ ⲉⲡⲉⲧϩⲓⲧⲟⲩⲱϥ
— (ⲣⲉ) ⲛϩⲙϫ ⲉⲩⲛⲁⲧⲁϩϥ ⲙⲡⲉⲓⲙⲁ ⲛⲛⲉⲥⲛⲏⲩ ϩⲱⲟⲩ
ⲉⲧϩⲙ ⲡϯⲙⲉ, ⲛⲥⲉϫⲟⲟⲩ ⲛⲁⲩ ⲕⲁⲧⲁ ⲥⲟⲡ ⲛⲑⲉ ⲉⲧⲟⲩⲧⲱϩ
ⲙⲙⲟϥ ⲛⲛⲉⲧⲙⲡⲉⲓⲙⲁ, ϫⲉⲕⲁⲥ ⲛⲉⲧⲥⲟⲧⲡ ⲁⲩⲱ ⲛⲉⲧϭⲟϫⲃ
ⲉⲩⲛⲁⲟⲩⲟⲙⲟⲩ ⲙⲛ ⲛⲉⲩⲉⲣⲏⲩ. ⲁⲩⲱ ϩⲛⲟ ⲛⲓⲙ ⲉⲧⲛⲁϣⲱ-
ⲡⲉ ⲙⲡⲓⲙⲁ ⲙⲛ ϩⲛⲟ ⲛⲓⲙ ⲉⲧⲛⲁϣⲱⲡⲉ ⲛⲛⲉⲧϩⲙ ⲡⲙⲁ

ⲉⲧⲙⲙⲁⲩ ⲉⲩⲛⲁϫⲟⲟⲩⲥⲟⲩ ⲉⲡⲉⲓⲙⲁ, ⲛⲥⲉⲧⲱϩ ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲁⲩⲱ ⲛϯ ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲛⲁⲩ ϩⲓⲟⲩⲥⲟⲡ. — ⲁⲩⲱ ⲡⲏⲣⲡ ⲇⲉ ⲟⲛ ⲛⲧⲉⲡⲣⲟⲥⲫⲟⲣⲁ ⲉⲧⲟⲩⲧⲱϩ ⲙⲙⲟϥ ⲉⲡⲉⲓⲙⲁ, ⲉⲩⲛⲁϫⲟⲟⲩ ⲉⲙⲁⲩ ⲉⲧⲉⲡⲣⲟⲥⲫⲟⲣⲁ ⲛⲟⲩⲟⲉⲓϣ ⲛⲓⲙ — (ⲣⲍ) ⲉⲧⲣⲉ ⲛⲉⲧⲟⲩⲏϩ ϩⲛ ⲛⲉⲓⲧⲟⲡⲟⲥ ϥⲓ ⲡⲣⲟⲟⲩϣ ⲛⲛⲉⲩⲉⲣⲏⲩ ϩⲛ ⲑⲟⲧⲉ ⲛⲓⲥ ⲉϫⲛ ϫⲓϩⲟ ϩⲓ ⲙⲛⲧⲙⲁⲓⲧⲟⲛϩⲟⲩⲟ. ⲁⲩⲱ ⲡⲉⲧⲛⲁⲕⲁ ⲟⲩϩⲛⲟ ⲛⲁϥ ϩⲁ ⲧⲉϥⲉϩⲟⲩⲥⲓⲁ ⲙⲁⲩⲁⲁϥ ⲉϥϫⲱⲙⲙⲟⲥ ϫⲉ ⲡⲱⲓ ⲡⲉ, ⲕⲁⲛ ⲟⲩⲣⲙⲏⲣⲁⲛ ⲡⲉ, ϣⲁϩⲣⲁⲓ ⲉϩⲉⲛⲃⲗⲃⲓⲗⲉ ⲛⲡⲁϩⲣⲉ, ⲟⲩϫⲁϫⲉ ⲡⲉ ⲉⲧⲕⲟⲓⲛⲱⲛⲓⲁ. ϫⲉ ⲁϥⲡⲣϫ ϩⲉⲛⲕⲟⲩⲓ ⲛⲁϥ ⲉⲃⲟⲗ ⲧⲉⲛⲟⲩ, ⲟⲩⲛ ϩⲁϩ ⲛⲁⲡⲣϫ ϩⲉⲛⲛⲟϭ ⲛⲁⲩ ⲉⲃⲟⲗ ϩⲣⲁⲓⲛϩⲏⲧⲛ. ⲛ ⲙⲡⲉⲧⲛⲛⲁⲩ ⲉϩⲉⲛϭⲱⲧϩϣⲏⲙ ⲉⲛⲉϩ ⲉⲁⲩϣⲱⲡⲉ ϩⲓ ϩⲉⲛⲧⲏⲛⲉ, ⲁⲩⲃⲟⲣⲃⲣⲉⲃⲟⲗ ⲁⲩⲱ ⲁⲩⲟⲩϣⲥⲉⲃⲟⲗ ⲁⲩⲣ ϩⲉⲛⲛⲟⲩϩ ⲛϣⲓⲉⲓⲱϩⲉ, ⲉⲁϩⲁϩ ϫⲓⲟⲩⲁ ϩⲓⲧⲛ ⲛϩⲓⲥⲉ ⲁⲩⲱ ⲁⲩϩⲟⲟⲩϣ ⲉⲛⲉⲧⲉⲙ ⲡⲟⲩⲣⲟⲉⲓⲥ — (ⲣⲏ) ⲛⲟⲩⲟⲉⲓϣ ⲛⲓⲙ ϩⲣⲁⲓϩⲛ ⲛⲉⲓⲥⲩⲛⲁⲅⲱⲅⲏ ⲥⲛⲛⲉϩⲣⲁⲓ ⲉⲧⲙⲙⲟ ⲛⲉⲧⲛⲁϭⲟⲓⲗⲉ ⲉⲡⲣⲟ ⲛⲥⲟⲡ ⲥⲛⲁⲩ, ⲉⲓⲙⲏⲧⲉⲓ ⲉⲡⲉⲧⲟⲩⲉϣ ⲟⲩⲉⲙ ⲁⲛ ϩⲙ ⲡⲉϥⲟⲩⲣⲟⲧ, ϫⲉ ⲛⲛⲉⲩϫⲓⲟⲩⲁ ⲉⲡⲣⲁⲛ ⲙⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲉⲧⲃⲉ ⲧⲉⲩⲙⲛⲧϭⲱⲃ. — ⲛⲟⲩⲟⲉⲓϣ ⲛⲓⲙ ⲛⲛⲉⲩⲑⲗⲓⲃⲉ ⲛⲣⲱⲙⲉ ⲉⲧⲙⲧⲣⲉⲩⲧⲙⲙⲟϥ ⲉⲣϣⲁⲛ ⲧⲛⲏⲥⲧⲉⲓⲁ ϫⲱⲕ, ⲡⲉⲥϫⲱⲕ ⲇⲉ ⲡⲉ ⲡⲛⲁⲩ ⲛϫⲡⲯⲓⲧⲉ. — (ⲣⲕⲑ) ⲟⲩⲛ ϩⲛⲟ ⲉϣⲁⲩⲙⲟⲣϥ ϩⲛϩⲁϩ ⲙⲙⲣⲣⲉ ⲉⲩⲕⲧⲟ ⲉⲣⲟϥ ⲛϩⲁϩ ⲛⲕⲟⲧⲥ ⲉⲙⲁⲧⲉ, ⲛϥⲙⲏⲣ ⲁⲛ ⲟⲩⲇⲉ ⲛϥⲟⲣϫ ⲁⲛ ϩⲟⲗⲱⲥ ⲛⲑⲉ ⲙⲡⲉⲛⲧⲁⲩⲙⲟⲣⲉϥ ⲛⲟⲩⲙⲣⲣⲉ ⲛⲟⲩⲱⲧ. ⲉϣⲁⲩϣⲱⲱϭⲉ ⲡⲱⲛⲉ ⲁⲛ ⲛ ⲛⲥⲉⲡⲟⲗϩϥ ⲛϭⲓ ⲛⲉⲧⲛⲁϫⲱⲣⲡ ⲉⲣⲟϥ, ⲁⲗⲗⲁ ⲉϣⲁⲩϣⲱⲱϭⲉ ⲛⲧⲟⲟⲩ ⲉⲃⲟⲗϩⲓⲧⲟⲟⲧϥ. — (ⲣⲗ) ⲛⲛⲉⲣⲱⲙⲉ ⲧⲁⲕⲉ ⲗⲁⲁⲩ ⲛϩⲛⲁⲁⲩ ⲛ ⲉϣⲁⲧⲟⲩ ⲛ ⲉⲡⲁϩⲟⲩ ⲛ ⲉⲟⲩⲟϭⲡⲟⲩ ⲛ ⲉⲣⲟⲛⲭⲟⲩ — (ⲣⲟⲑ) ⲛⲟⲩⲟⲉⲓϣ ⲛⲓⲙ ϩⲣⲁⲓϩⲛ ⲛⲉⲓⲧⲟⲡⲟⲥ ⲡⲙⲁϣⲏⲙ ⲛⲛⲁϩ ⲉⲧⲛϫⲟ ⲙⲙⲟϥ ⲉⲧⲃⲉ ⲧⲉⲭⲣⲉⲓⲁ ⲛⲛⲧⲃⲛⲟⲟⲩⲉ, ⲉⲩⲛⲁϯ ⲙⲡⲉⲩⲫⲟⲣⲟⲥ ⲁⲩⲱ ⲛⲛⲉⲩⲕⲁ ⲗⲁⲁⲩ ⲛϩⲙⲟⲧ ϩⲓⲱⲱⲛ ⲛⲧⲟⲟⲧⲟⲩ ⲛⲛⲉⲓⲙⲓⲛⲉ ⲛⲣⲱⲙⲉ, ⲉⲧⲉ ⲛⲁϣⲉ ⲛⲉⲧⲁϣⲁϩⲟⲙ ⲉⲣⲟⲟⲩ, ⲁⲩⲱ ϫⲉⲕⲁⲥ ⲛⲛⲁⲉϣϭⲙϭⲟⲙ ⲛϫⲡⲓⲟⲟⲩ ϩⲛ ⲟⲩⲡⲁⲣⲣⲏⲥⲓⲁ ⲛⲧⲛϣⲓⲡⲉ ⲁⲛ ϩⲟⲗⲱⲥ. ⲙⲁⲗⲗⲟⲛ ⲇⲉ ⲉⲛϣⲁⲛⲧⲙϯ ⲛⲁⲩ ϩⲟⲩⲟ ⲉⲡⲉⲩⲫⲟⲣⲟⲥ ϩⲛ ϩⲉⲛⲇⲱⲣⲟⲛ,

ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲙⲡⲉⲓⲙⲁ, ⲟⲩⲇⲉ ⲛⲛⲉ ⲟⲩⲁ ϣⲃ ⲟⲩⲁ ⲛϩⲏⲧⲛ ⲉⲣⲟⲟⲩ ϩⲛ ⲗⲁⲁⲩ ⲛϩⲛⲟ ϣⲁϩⲣⲁⲓ ⲉⲩⲉⲗⲁⲭⲓⲥⲧⲟⲛ. ⲁϩⲣⲟϥ ϩⲟⲟⲩⲧ ⲙⲛ ⲥϩⲓⲙⲉ, ⲉⲉⲣⲉ ⲥϩⲓⲙⲉ ⲟ̇ ⲛⲟⲩ ⲙⲛ ϩⲟⲟⲩⲧ ϩⲣⲁⲓⲛϩⲏⲧⲛ, ⲉⲧⲣⲉⲩⲥⲟⲃⲧⲉ ⲛⲁⲩ. ⲛⲑⲉ ⲉⲛⲧⲁϩⲉⲛⲛⲟⲟⲩⲉ ⲙⲟⲩ ϩⲣⲁⲓϩⲛ ⲛⲉⲓⲧⲟⲡⲟⲥ ϫⲓⲛ ⲡϣⲟⲣⲡ, ⲟⲩϩⲟⲟⲩⲧ ⲁⲛ ⲙⲁⲩⲁⲁϥ, ⲁⲗⲗⲁ ϩⲉⲛϩⲓⲟⲙⲉ ⲟⲛ, ⲉⲧⲃⲉ ⲛⲉϩⲃⲏⲩⲉ ⲛⲧⲉⲓⲙⲓⲛⲉ. ϫⲉ ⲛⲛⲉⲓϫⲉ ⲟⲩⲙⲏⲛϣⲉ ϭⲉ ⲛϣⲁϫⲉ, ⲡⲉⲧⲛⲁⲃⲱⲗⲉⲃⲟⲗ ⲛⲧⲉⲓⲉⲛⲧⲟⲗⲏ ϩⲙ ⲡⲙⲁ ⲉⲧⲙⲙⲁⲩ ⲉⲧⲣⲉ ⲥϩⲓⲙⲉ ⲟⲩⲱϩ ⲟⲛ ⲉⲧⲟⲟⲧⲥ ⲉⲣ ⲡⲉⲓϩⲱⲃ ⲏ ⲉϭⲙⲡϣⲓⲛⲉ ⲛⲟⲩⲁ ⲉϥϣⲱⲛⲉ, ⲉⲧⲣⲉ ⲛⲉⲧⲧⲏϣ ⲉⲙⲁⲩ ϫⲓ ⲗⲁⲁⲩ ⲛⲧⲟⲟⲧⲟⲩ, ⲏ ⲛⲧⲟϥ ⲉⲧⲣⲉ ⲛⲉⲧ ⲁⲣⲭⲉⲓ ⲉϫⲛ ⲛⲉⲓⲧⲟⲡⲟⲥ ⲛⲟⲩⲟⲉⲓϣ ⲛⲓⲙ (ⲣⲡⲑ) ⲧⲟⲗⲙⲁ ⲉⲡⲁⲣⲁⲃⲁ ⲛⲧⲉⲓⲉⲛⲧⲟⲗⲏ ⲁⲩⲱ ⲡⲉⲓⲧⲱϣ, ⲉⲩⲛⲁϣⲱⲡⲉ ⲉⲩⲥϩⲟⲩⲟⲣⲧ ⲙⲡⲉⲙⲧⲟⲉⲃⲟⲗ ⲙⲡⲛⲟⲩⲧⲉ. — ⲛⲟⲩⲟⲉⲓϣ ⲛⲓⲙ ϩⲣⲁⲓϩⲛ ⲛⲉⲓⲥⲩⲛⲁⲅⲱⲅⲏ ⲉⲣϣⲁⲛ ⲧⲁⲛⲁⲅⲕⲏ ϣⲱⲡⲉ ⲉⲧⲣⲉ ⲛⲣⲱⲙⲉ ⲉⲧⲧⲏϣ ⲉⲡⲙⲁⲙⲡⲣⲟ ⲛⲧⲥⲩⲛⲁⲅⲱⲅⲏ ⲉⲧϩⲙ ⲡϯⲙⲉ ϣⲁϫⲉ ⲙⲛ ⲛⲉⲧϩⲙ ⲡⲙⲁ ⲉⲧⲙⲙⲁⲩ, ⲏ ⲉⲧⲣⲉ ⲛⲉⲧⲙⲡⲙⲁ ⲉⲧⲙⲙⲁⲩ ⲛⲧⲟⲟⲩ ϫⲟⲟⲩ ⲟⲩϣⲁϫⲉ ⲛⲁⲛ ⲏ ⲟⲩϩⲱⲃ, ⲛⲛⲉ ⲛⲁⲓ ϣⲁϫⲉ ⲙⲁⲩⲁⲁⲩ ⲙⲛ ⲧⲉⲧⲙⲡⲙⲁⲙⲡⲣⲟ, ⲟⲩⲇⲉ ⲛⲧⲟⲥ ϩⲱⲱⲥ ⲛⲛⲉⲥϣⲁϫⲉ ⲛⲙⲙⲁⲩ ϣⲁϩⲣⲁⲓ ⲉⲟⲩⲉⲗⲁⲭⲓⲥⲧⲟⲛ ⲛϩⲱⲃ, ⲛⲁⲛ ⲉⲧϣⲉⲉⲣⲉ ⲛⲟⲩⲁ ⲛϩⲏⲧⲟⲩ ⲧⲉ ⲏ ⲧⲉϥⲥⲱⲛⲉ ⲏ ⲧⲉϥⲙⲁⲁⲩ, ⲏ ⲕⲉⲟⲩⲉⲓ ϩⲟⲗⲱⲥ ⲉⲥⲏⲡ ⲉⲣⲟⲟⲩ ⲏ ⲉⲥⲏⲡ ⲉⲣⲟⲟⲩ ⲁⲛ. ⲁⲗⲗⲁ ⲉⲣϣⲁⲛ ⲟⲩⲭⲣⲉⲓⲁ ϣⲱⲡⲉ ⲉⲣⲉ ⲧϩⲗⲗⲱ ϩⲱⲱⲥ ⲛⲧⲥⲟⲟⲩϩⲥ ⲧⲙⲁⲁⲩ ⲛⲛⲉⲧϩⲙ ⲡⲙⲁ ⲉⲧⲙⲙⲁⲩ ⲛⲁⲃⲱⲛ ⲙⲛ ⲕⲉⲛⲟϭ ⲥⲛⲧⲉ (ⲣϥ) ⲛⲥϩⲓⲙⲉ ⲛⲙⲙⲁⲥ, ⲛⲥⲉϫⲉ ⲡϩⲱⲃ ⲛⲁⲩ ⲏ ⲡϣⲁϫⲉ ⲉⲧⲟⲩⲁϩⲉ ⲛⲁϥ ⲉⲧⲣⲉⲩⲧⲛⲛⲟⲟⲩϥ ⲛⲁⲛ, ⲁⲩⲱ ⲛⲧⲟⲟⲩ ϩⲱⲟⲩ ⲉⲩⲙⲙⲁⲩ ⲙⲛ ⲛⲉⲩⲉⲣⲏⲩ ϩⲓⲟⲩⲥⲟⲡ. ⲛⲛⲉ ⲟⲩⲁ ⲛϩⲏⲧⲟⲩ ⲉϣⲁⲡⲁⲛⲧⲁ ⲉⲗⲁⲁⲩ ⲛⲥϩⲓⲙⲉ ⲭⲱⲣⲓⲥ ⲉⲩⲙⲙⲁⲩ ⲙⲛ ⲛⲉⲩⲉⲣⲏⲩ, ⲉⲓⲧⲉ ⲛⲉⲧⲥⲟⲟⲩϩ ⲙⲙⲁⲩ ⲉⲓⲧⲉ ⲛⲉⲧⲛⲏⲩ ⲛⲏⲧⲛ ϩⲓⲃⲟⲗ. — ⲁⲛⲟⲩⲱ ⲛϫⲱⲙⲙⲟⲥ ⲛϩⲁϩⲛⲥⲟⲡ ⲁⲩⲱ ⲁⲛⲥⲁϩϥ, ϫⲉ ⲉⲣⲉ ⲧⲙⲁⲁⲩ ⲛⲛⲉⲧϩⲙ ⲡϯⲙⲉ ⲛⲁⲥϩⲁⲓ ϩⲱⲃ ⲛⲓⲙ ⲛⲁⲛ ⲉⲧⲟⲩⲁϩⲉ ⲛⲁⲩ ⲉⲡⲉⲓⲙⲁ, ⲁⲩⲱ ⲁⲛⲟⲛ ϩⲱⲱⲛ ϩⲱⲃ ⲛⲓⲙ ⲉⲧⲛⲁϩⲉ ⲛⲁⲩ ϩⲁϩⲧⲛ ⲛⲛⲁⲥϩⲁⲓ ⲛⲏⲧⲛ. — ⲡⲉⲥϩⲁⲓ ⲅⲁⲣ ⲛⲁⲛ ⲁⲩⲱ

ⲛⲏⲧⲛ ϩⲱⲧⲧⲏⲩⲧⲛ ⲡⲉ ⲡⲱⲣϫ ⲁⲩⲱ ⲡⲉϩⲟⲩⲟϩⲛⲩ ⲙⲡⲉⲛⲥⲱⲟⲩϩⲉϩⲟⲩⲛ. — (ⲣϥⲅ) ϩⲱⲃ ⲛⲓⲙ ⲛⲧⲉⲓϩⲉ ⲉⲣⲉ ⲛⲉⲥⲛⲏⲩ ⲛⲁⲁⲁⲩ ⲉⲧⲥⲟⲟⲩϩ ⲉⲛⲉⲩⲉⲣⲏⲩ, ⲉⲩⲛⲁⲣ ϫⲟⲩⲱⲧ ⲛ ⲙⲁⲁⲃ ⲏ ⲧⲁⲓⲟⲩ ⲁⲩⲱ ϩⲟⲩⲟ ⲉⲛⲁⲓ, ⲏ ⲛⲧⲟϩ (ⲣϥⲇ) ⲉⲩⲙⲙⲁⲩ ⲧⲏⲣⲟⲩ, ⲉⲩϣⲁⲛⲥⲱⲟⲩϩ ⲉⲡⲙⲁ ⲉⲧⲟⲩⲣϩⲱⲃ ⲛϩⲏⲧϥ, ⲉⲩⲛⲁϣⲗⲏⲗ ⲛϣⲟⲣⲡ ⲛⲟⲩⲥⲟⲡ ⲙⲡⲁⲧⲟⲩⲣϩⲱⲃ, ⲁⲩⲱ ⲉⲩϣⲁⲛⲛⲟⲩ ⲉϯⲟⲩⲱ ⲉⲩⲛⲁϣⲗⲏⲗ ⲛⲟⲩⲥⲟⲡ. ⲧⲁⲓ ⲧⲉ ⲑⲉ ⲉⲧⲛⲁϣⲱⲡⲉ ⲛϩⲟⲟⲩ ⲛⲓⲙ, ⲕⲁⲛ ⲉⲩⲱϩⲥ ⲛϩⲉⲛⲕⲁⲙ ⲏ ⲉⲩϩⲱⲱⲗⲉ ⲛϩⲉⲛⲃⲛⲧ ⲏ ⲉⲩⲙⲟⲩϩ ⲙⲡⲉϩⲛⲟ ⲛⲥⲱⲙⲥⲱ ⲁⲩⲱ ⲉⲩⲛⲁⲟⲧϩϥ ⲙⲛ ⲛⲕⲉϩⲃⲏⲩⲉ ⲉⲧⲉⲓⲛⲉ ⲛⲛⲁⲓ. — *(fol. ult.)* ⲡⲉⲛⲧⲁⲟⲩⲁ ϫⲟⲟϥ, ϫⲉ ⲉⲓⲉⲃⲉϩϫⲱⲓ ⲛⲧⲁⲁ ϣⲁϩⲟⲙ, ⲛⲧⲟϥ ⲟⲛ ⲡⲉⲧⲛⲁϣⲱⲡⲉ.

III. Zoega, *Catal. Cod. Copt.*, cod. sah., n. CCXXXII.

(ⲥϥⲉ) ⲛⲁⲓ ⲁⲓϫⲟⲟⲩ ⲛⲏⲧⲛ ⲉⲓⲧⲁⲙⲟ ⲙⲙⲱⲧⲛ, ϫⲉ ⲛⲓⲟⲩⲱϣ ⲡⲉ ⲉϭⲱ ϩⲙ ⲡⲁⲏⲓ ⲉⲓⲙⲉⲧⲁⲛⲟⲓ ⲛⲛⲉϩⲟⲟⲩ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲙⲡⲁⲱⲛϩ. ⲧⲉⲛⲟⲩ ⲇⲉ ϩⲱⲱϥ ϯϫⲱⲙⲙⲟⲥ ⲛⲏⲧⲛ, ϫⲉ ϯⲟⲩⲱϣ ⲉⲧⲣⲁϭⲱ ϩⲛ ⲧⲙⲏⲧⲉ ⲛⲛⲁⲥⲛⲏⲩ ⲛϣⲏⲣⲉ ⲙⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲁⲩⲱ ⲛϣⲏⲣⲉ ⲛⲛⲁⲉⲓⲟⲧⲉ, ⲉⲧⲣⲉⲛϭⲛϩⲏⲩ ⲉⲛⲉⲛⲉⲣⲏⲩ, ϫⲉ ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲡⲟⲩⲱϣ ⲙⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲁⲩⲱ ⲡⲁⲓ ⲡⲉ ⲡⲟⲩⲱϣ ⲛⲛⲁⲉⲓⲟⲧⲉ, ⲛϩⲟⲩⲟ ⲉϣⲉ ⲛⲣⲟⲙⲡⲉ ⲉⲓϣⲟⲟⲡ ϩⲓ ⲡϫⲁⲓⲉ. ⲁⲩⲱ ⲧⲁⲓ ⲧⲉ ⲑⲉ ⲉⲧⲉϩⲛⲁⲓ ⲉϥⲓⲉϩⲣⲁⲓ ϩⲁ ϩⲱⲃ ⲛⲓⲙ ⲉⲧⲛⲏⲩⲉϩⲣⲁⲓ ⲉϫⲱⲓ, ϩⲱⲥ ⲉϣϫⲉ ⲉⲓⲉⲓⲣⲉ ⲁⲛ ⲛⲟⲩϩⲱⲃ ⲛϩⲗⲗⲟ ⲙⲛ ⲛϩⲗⲗⲟⲓ ⲧⲏⲣⲟⲩ ⲛⲉⲧϩⲟⲥⲉ ϩⲛ ϩⲱⲃ ⲛⲓⲙ. ⲁⲩⲱ ⲧⲛϣⲡϩⲙⲟⲧ ⲛⲧⲟⲟⲧⲟⲩ (ⲥϥⲁ) ⲛⲛⲉⲥⲛⲏⲩ ⲉⲧϣⲡϩⲓⲥⲉ ⲛⲙⲙⲁⲛ, ⲉⲧⲥⲱⲧⲙ ⲛⲥⲁ ⲡⲉⲛϣⲁϫⲉ ϩⲛ ϩⲱⲃ ⲛⲓⲙ ⲉⲧⲉⲟⲩⲛϭⲟⲙⲙⲟⲟⲩ ⲉⲣⲟⲟⲩ ⲉⲁⲁⲩ, ⲁⲩⲱ ⲛⲉⲧϯ ⲙⲧⲟⲛϩⲏⲧ ⲛⲁⲛ ϩⲣⲁⲓϩⲛ ϩⲩⲡⲟⲧⲁⲅⲏ ⲛⲓⲙ, ⲉⲩⲣϩⲱⲃ ⲉⲡⲉⲩⲟⲩϫⲁⲓ ϩⲛ ⲟⲩϩⲟⲧⲉ ⲙⲛ ⲟⲩⲥⲧⲱⲧ. ⲧⲛⲥⲟⲟⲩⲛ ⲙⲙⲟⲟⲩ ⲧⲏⲣⲟⲩ ϫⲉ ⲛⲓⲙ ⲛⲉ, ϫⲓⲛ ⲡⲉⲩⲕⲟⲩⲓ ϣⲁ ⲡⲉⲩⲛⲟϭ. ⲉⲧⲃⲉ ⲡⲁⲓ ⲡⲛⲟⲩⲧⲉ ⲉϥⲉⲥⲙⲟⲩ ⲉⲣⲟⲟⲩ ⲁⲩⲱ ⲉϥⲉϩⲁⲣⲉϩ ⲉⲣⲟⲟⲩ ⲉϩⲱⲃ ⲛⲓⲙ ⲉϥϩⲟⲟⲩ ⲁⲩⲱ ⲉϥⲉϯ ⲙⲧⲟⲛ ⲛⲓⲙ ϩⲣⲁⲓϩⲛ ⲛⲙⲡⲏⲩⲉ, ϩⲙ ⲡⲙⲁ ⲉⲧⲟⲩⲛⲁⲃⲱⲕ ⲉⲙⲁⲩ. ⲛⲉⲧⲟ ⲇⲉ

ERRATA.

P. 2, l. 16, *au lieu de* seconde, *lire* troisième.
— l. 21, *au lieu de* De ill. eccl. script., *lire* De viris illustr.. — Cette correction est à faire plusieurs fois, dans la première partie de l'ouvrage.
P. 3, l. 23, *au lieu de* Pebôou, *lire* Peboou. — Même remarque.
P. 7, l. 31, *au lieu de* seconde, *lire* troisième.
P. 20, l. 34, *au lieu de* 2°, *lire* 2.
P. 21, l. 12, *au lieu de* 3°, *lire* 3.
P. 23, l. 27, *au lieu de* suppléer ὡς, *lire* suppléer, ce qui se fait facilement, ὥστε.
P. 74, n. 2, l. 1, *après* seconde, *suppléer* et la troisième.
P. 75, n. 1, l. 2, *au lieu de* Achteit, *lire* Echtheit.
P. 112, n. 2, l. 14, *après* monasteria, *suppléer* epistolas.
P. 134, l. 24, *au lieu de* p. 164, *lire* p. 154.
P. 269, n. 1, l. 2, *au lieu de* P. L., *lire* P. G..

Note additionnelle à la page 239.

Nous venons de lire, dans O. Seek (*Geschichte des Untergangs der antiken Welt*, 2e aufl., B. I, p. 159 s.), un détail qui nous avait d'abord échappé. Lors des batailles de Cibales (8 octobre 314) et de Castra Iarba (novembre 314), Licinius, dit cet auteur, attendait l'arrivée de troupes d'Orient, dont les mauvais temps arrêtaient la marche. Ces troupes n'auraient-elles pas renfermé des soldats égyptiens, et, dès lors, n'aurait-on pas, pour les remplacer dans les garnisons, levé en Egypte, dans le courant de 314, des recrues au nombre desquelles aurait été Pakhôme, recrues qu'on eût licenciées, au commencement de 315, après la conclusion de la paix? S'il en était ainsi, nous devrions reculer de quelques mois la date assignée à l'enrôlement et à la conversion de Pakhôme. Cette hypothèse ne sauvegarderait pas, toutefois, l'historicité de tous les détails donnés par nos sources. A vrai dire, à plus d'un demi-siècle de distance, nos auteurs auraient assez facilement confondu l'un ou l'autre épisode des guerres de Constantin.

BIBLIOGRAPHIE

I. — Sources.

Ammon, Ἐπιστολὴ Ἀμμῶνος ἐπισκόπου περὶ πολιτείας καὶ βίου μερικοῦ Παχουμίου καὶ Θεοδώρου. Acta Sanctorum, Maii, tomus tertius, Antverpiae, 1680, p. 63* s. (abrév., *Ep. Amm.)*.

Apophthegmes de s. Macaire d'Alexandrie. Ed. Migne, P. G., t. 34.

S. Athanase, *Epistolae heortasticae cum chronico praevio*. — Ed. Migne, P. G., t. 26; Larsow, Die Festbriefe des hl. Athanasius, Leipzig, 1852.

— *Historia Arianorum ad monachos*. — Ed. Migne, P. G., t. 25.

— Πρὸς τὸν βασιλέα Κωνστάντιον ἀπολογία. — Ed. Migne, P. G., t. 25.

— Ἀπολογητικὸς κατὰ Ἀρειανῶν. — Ed. Migne, P. G., t. 25.

— Ἐπιστολὴ πρὸς Δρακόντιον. — Ed. Migne, P. G., t. 25.

S. Augustin, *De moribus Ecclesiae catholicae*. — Ed. Migne, P. L., t. 32.

— *De unitate Ecclesiae*. — Ib., t. 43.

— *Sermo 138*. — Ib., t. 43.

S. Basile, *Ep. 44, 45, 46, 223*. — Ed. Migne, P. G., t. 32.

Βίος τοῦ ἁγίου Παχουμίου, Acta Sanctorum, Maii, tomus tertius, p. 25* s. (abrév., *C)*.

Cassien, *De institutis cœnobiorum libri XII*. — *Collationes Patrum XXIV*. — Ed. Gazaeus, Atrebati, 1628.

S. Jean Chrysostôme, *Hom. 8 in Matth.*. — Ed. Migne, P. G., t. 57.

S. Cyrille d'Alexandrie, *Ep. 79*. — Ed. Migne, P. G., t. 77.

Denys le Petit, *Vita sancti Pachomii, abbatis Tabennensis*. — Ed. Rosweyde, Vitae Patrum, Anvers, 1615, p. 111 s. (abrév., *A)*.

Ἐκ τοῦ βίου τοῦ ἁγίου Παχουμίου, Acta Sanctorum, Maii, tomus tertius, p. 51* s. (abrév., *P)*.

Eloge d'abba Bgoul. — Ed. Amélineau, Mém. publ. par les membres de la miss. archéol. franç. au Caire (abrév., *M M F C)*, t. 4, 1r fasc..

Éloge de Macaire de Tkôou. — Ed. Amélineau, Mém. publ. par les membres de la miss. archéol. franç. au Caire, t. 4, 1r fasc..

S. Epiphane, Πανάριον. — Ed. Migne, P. G., tt. 41 et 42.

Eusèbe, Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία. — Ed. Valois, Turin, 1746.

Evagrius, Ἐκκλησιαστικῆς ἱστορίας τόμοι ϛ′. — Ed. Migne, P. G., t. 86.

Fragmenta coptica historiae Alexandrinae.—Ed. Zoega, Cat. cod. copt., Romae, 1810. Cod. sah., n. clx.

Fragmenta historic. graec. coll. Müllerus, Paris, 1868.

Fragments divers de Vies coptes de moines égyptiens du Ve, VIe et VIIe s.. — Ed. Amélineau, Mém. publ. par les membres de la mission archéol. franç. au Caire, t. 4, 2e fasc., Paris, 1895.

Gennade, *De viris illustribus.* — Ed. Migne, P. L., t. 58.

S. Grégoire de Naziance, *Or. XXI*, Εἰς τὸν μέγαν Ἀθανάσιον.— Ed. Migne, P. G., t. 35.

Historia acephala, Ed. Migne, P. G., t. 26; Larsow, l. c..

Horsiîsi, *Doctrina de institutione monachorum.* Ed. De la Bigne, Magna bibliotheca Patrum, Col. Agr., 1618, t. 4; Migne, P. L., t. 103.

S. Isidore de Péluse, *Ep. 93.* — Ed. Migne, P. G., t. 78.

S. Jérôme. *Prologue à la version latine de la règle de s. Pakhôme.* — Ed. Migne, P. L., t. 23, col. 65 s..

— *Ep. 22 ad Eustochium; Ep. 60 ad Heliodorum; Ep. 125 ad Rusticum; Ep. 127 ad Principiam; Ep. 147 ad Sabinianum lapsum.* — Ed. Migne, P. L., t. 22.

Pakhôme, *Sa règle.* — Recensions grecques : ed. Pitra, Analecta sacra et classica, P. I, Paris, 1888, p. 112 s., et les Bollandistes, Acta Sanctorum, Mai, t. 3, p. 62* s.. — Recensions éthiopiennes : Ed. Dillmann, Chrestomathia aethiopica, Leipzig, 1866, p. 57 s.. — Version latine de s. Jérôme : ed. Holsten, ap. Migne P. L., t. 23, col. 67 s. (abrév., *Hier.)*; Gazaeus, J. Cassiani opera, Atrebati, 1628 (abrév. *Gaz.)*; De La Bigne, Magna bibliotheca Patrum, t. 4, 31 s.; Stellartius, Fundamina et regulae omnium ordinum monasticorum, Douay, 1626.

Pakhôme, Théodore et Horsiîsi, *Lettres et sermons.* — Ed. Zoega, Cat. cod. copt.; Amélineau, Mémoires publiés par les membres de la mission archéologique française au Caire, t. 4, 2e fasc., 1895; Migne, P. L., t. 23 (version de s. Jérôme).

Pallade, Ἡ πρὸς Λαῦσον ἱστορία. — Ed. Migne, P. G., t. 34.

Procope, *De rebus Gothorum, Persarum ac Vandalorum Libri VII,* Basileae, 1531.

Rufin, *Historia monachorum.* — Ed. Rosweyde, Vitae Patrum, Anvers, 1615, p. 448 s.. Texte grec ap. Preuschen, Palladius und Rufinus, Giessen, 1897, p. 1 s..

Sacrosancta Concilia ad regiam editionem exacta. — Ed. Labbeus, Paris, 1681.

Schenoudi, *Lettres et discours.* — Ed. Zoega, Cat. Cod. Copt..

— *Fragments coptes de sa règle.* — Ed. Amélineau, Mém. publ. par les membres de la miss. arch. franç. au Caire, t. 4, 248 s.; et Zoega, l. c., cod. sah., nn. 212, 230, 231.

Socrates, Ἐκκλεσιαστικὴ ἱστορία. — Ed. Valois, Socratis Scholastici et Hermiae Sozomeni Historia Ecclesiastica graece et latine, Paris, 1668.

Sozomène, Ἐκκλησιαστικὴ ἱστορία. — Ed. Valois, ib..

Sulpice Sévère, *Dialogi.* — Ed. Migne, P. L., t. 20.

Version syriaque de la Vie de Pakhôme. — Ed. P. Bedjan, Acta Mart. et Sanct. syriace, t. 5, Paris, 1895, p. 121 s..

Vies coptes et arabe de Pakhôme et de ses successeurs (abrév., *T*, *M*, *A*ʳ). — Ed. Amélineau, Annales du Musée Guimet (abrév., *A D M G*), t. 17, et Mémoires publiés par les membres de la mission archéologique française au Caire, t. 4, 2ᵉ fasc..

Visa, *Panégyriques de Schenoudi* (abrév., *T*, *M*, *A*ʳ). — Ed. Amélineau, Mém. publ. par les membres de la miss. archéol. franç. au Caire, t. 4, 1ʳ et 2ᵉ fasc.; Zoega, Cat. Cod. Copt., n. 207.

— *Lettres.* — Ed Zoega, Cat. Cod. Copt..

Vita sancti Patris nostri Pachomii, ex Simeone Metaphraste. — Ed. Surius, De probatis Sanctorum vitis, Colon. Agripp., 1618, t. 3, p. 195 s. (abrév., *B*).

Vitae Patrum, *Liber III.* Ed. Rosweyde, Anvers, 1615, p. 492 s..

II. — Ouvrages cités.

Acta Sanctorum, Maii, tomus tertius, Antverpiæ 1680 (1).

P. Allard, *Histoire des persécutions*, t. 5, Paris, 1890.

Amélineau, *Histoire de s. Pakhôme et de ses communautés*, Annales du musée Guimet, t. 17, Paris, 1889. — Rec. Krüger, Theologische Litteraturzeitung, 1890, col. 620 s..

(1) Nous n'avons pu consulter que plus tard l'édition de 1866, qui ne diffère d'ailleurs pas de la première.

AMÉLINEAU, *Étude historique sur s. Pachôme*, Extr. du Bulletin de l'Institut égyptien, Le Caire, Barbier, 1887.

— *Monuments pour servir à l'histoire de l'Égypte chrétienne*, Mémoires publiés par les membres de la mission archéologique française au Caire, t. 4, 1er fasc., Paris, 1888 et 2e fasc., Paris, 1895. — Rec. KRÜGER, Theologische Litteraturzeitung, 1889, col. 35 s..

— *Les moines égyptiens. Vie de Schnoudi*, Paris, 1889.

— *Histoire des monastères de la Basse-Égypte*, Annales du musée Guimet, t. 25, Paris, 1894. — Rec. E. PREUSCHEN, Deutsche Litteraturzeitung, 1896, n. 12.

— *De Historia Lausiaca*, Paris, 1887.

— *Le christianisme chez les anciens Coptes*, Revue de l'histoire des religions, tt. 14 et 15.

— *Contes et Romans de l'Égypte chrétienne*, Paris, 1888.

— *Résumé de l'histoire de l'Égypte*, Paris, 1894.

— *Un évêque de Keft au VIIe siècle*, Paris, 1887.

— *Géographie de l'Égypte à l'époque copte*, Paris, 1893.

ARNOLD, *Cæsarius von Arelate*, Leipzig, 1894.

O. BARDENHEWER, *Patrologie*, Freiburg i. B., 1894.

BARONIUS, *Annales ecclesiastici* denuo a Theiner excusi, Barri-ducis, 1866.

R. BASSET, *Les Apocryphes éthiopiens*, fasc. VIII, *Les règles attribuées à s. Pakhôme*, Paris, 1896.

BATIFFOL, *Histoire du Bréviaire romain*, Paris, 1893.

— *Anciennes littératures chrétiennes. La littérature grecque*, Paris, 1897.

P. BEDJAN, *Acta Martyrum et Sanctorum*, t. 5, Paris, 1895, p. 121 s..

U. BERLIÈRE, *Les origines du monachisme et la critique moderne*, Revue Bénédictine, janv. et févr. 1891.

BRINCKMEYER, *Praktisches Handbuch der historischen Chronologie*, Berlin, 1882.

BRUNET DE PRESLES, *Mémoire sur le Sérapeum*, Mém. présentés par divers savants à l'Acad. des Inscr. et Belles-Lettres, 1re série, II, Paris, 1852.

BULTEAU, *Essai de l'histoire monastique d'Orient*, Paris, 1680.

A.-J. BUTLER, *The ancient coptic churches of Egypt*, Oxford, 1884.

Catal. codicum hagiograph. græcorum bibliothecæ nationalis Parisiensis edid. hagiographi bollandiani et H. Omont, Bruxelles, Paris, 1896.

Corpus Inscriptionum græcarum. — Ed. BOECKHIUS, Berlin, 1843.

Dom Ceillier, *Histoire générale des auteurs sacrés*, Paris, 1733.
Charles, *The book of Enoch*, Oxford, 1893.
— *The book of the secrets of Enoch*, Oxford, 1896.
Ciasca, *Sacrorum Bibliorum fragmenta copto-sahidica musei Borgiani*, Romae, 1885.
De Broglie, *L'Eglise et l'Empire romain au IVe siècle*, Paris, 1867.
De Smedt, *Introductio generalis ad historiam ecclesiasticam*, Gand, 1876.
Duchesne, *Origines du culte chrétien*, Paris, 1889.
Dulaurier, *Fragments des révélations apocryphes de s. Barthélémy et de l'histoire des communautés religieuses fondées par s. Pakhôme*, Paris, 1835.
Ehrhard, *Die Legendensammlung des Sym. Metaphrastes*, Festschrift des deutschen Campo Santo in Rom, Freiburg, Herder, 1896.
Fessler et Jungmann, *Institutiones patrologiae*, OEniponte, 1890.
Funk, *Histoire de l'Eglise*, trad. Hemmer, Paris, 1891.
— *Doctrina duodecim Apostolorum*, Tubing., 1887.
Gallandus, *Veterum Patrum Bibliotheca*, IV, Prol., p. xxix, ap. Migne, P. G., t. 40, col. 944 s..
Georgi, *Fragmentum Evangelii s. Johannis graeco-copto-thebaicum*, Romae, 1789.
Grützmacher, *Pachomius und das älteste Klosterleben*, Freiburg i. B., 1896. — Rec. E. Preuschen, Deutsche Litteraturzeitung, 1896, n. 23; Achelis, Theologische Litteraturzeitung, 1896, 25 april; O. Seebas, Deutsche Zeitschrift für Geschichtswissenschaft, n. 2, mai 1896; Krüger, Litterarisches Centralblatt, 1896, n. 8.
Harnack, *Das Mönchthum, seine Ideale und seine Geschichte*, 4e édit., Giessen, 1895.
— *Bruchstücke des Evang. und der Apokal. des Petrus*, Texte und Untersuchungen zur Gesch. der altchristl. Litter., IX, 2, 1893.
— *Geschichte der altchristl. Litteratur bis Eusebius*, t. 1, 1893.
— Art. *Apostellehre* dans la Realencycl. für protest. Theol., 3e édit., 1896.
Hebbelynck, *La langue copte*, extrait du Magasin littéraire, Gand, 1891.
Hefele, *Histoire des conciles*, trad. Delarc, Paris, 1869.
Heimbucher, *Die Orden und Kongregationem der katholischen Kirche*, Paderborn, 1896.
Hélyot, *Histoire des ordres monastiques*, etc., Paris, 1714.
Hergenröther, *Histoire de l'Eglise*, trad. Bélet, Paris, 1894.

G. Travail 294
H. Repas. Jeûnes. Soin des malades. 296
I. Sommeil. Veilles 301
J. Code pénal 303

Chapitre II. — Règles de Schenoudi.

ART. I. — DES DOCUMENTS QUI EN ONT GARDÉ LA TENEUR . . . 305
ART. II. — EXPOSÉ DE LA RÈGLE DE SCHENOUDI.

Description du monastère 310
A. Habit monastique. 312
B. Conditions d'admission 313
C. Pratique des conseils évangéliques 314
D. Hiérarchie 316
E. Prières 317
F. Instructions. Diverses prescriptions en vue du progrès spirituel des moines 320
G. Travail 321
H. Repas et nourritures. Soin des malades 325

APPENDICE.

La chasteté des moines pakhômiens.

Etat de la controverse. 327
A. Des raisons a priori alléguées contre la moralité des cénobites de la Haute-Egypte. 329
B. Examen des documents historiques relatifs à Pakhôme et à Schenoudi, touchant la moralité des moines de Tabennîsi et d'Atripé.
I. Des moines de Tabennîsi 336
II. Des moines d'Atripé. 348
C. Témoignage des écrivains ecclésiastiques sur la conduite des moines pakhômiens 357

ANNEXES 366
ERRATA ET NOTE ADDITIONNELLE. 378
INDEX BIBLIOGRAPHIQUE 379